ESCRITOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Juan Antonio Widow

INTRODUCCIÓN

Tomás de Aquino (1225-1274) era miembro, hijo segundón, de familia noble italiana. Destinado en su juventud a ser monje benedictino, se impuso a su familia —tras duros avatares: un rapto y una prisión de más de un año en el castillo de Rocaseca— su voluntad de ingresar en la Orden de Predicadores, fundada a comienzos de ese siglo por Domingo de Guzmán.

Esta Orden, junto con la de los Frailes Menores, supuso en su tiempo una renovación insólita de la tradición monástica, pues parte de la vida de los frailes debía desarrollarse fuera de los claustros, donde debían buscar, además, su sustento en las limosnas de la gente. Los hijos de Santo Domingo —dominicanos, *Domini canes*, o dominicos— dedicaban esta actividad externa a la predicación y a la enseñanza. Para lo cual debían

JUAN ANTONIO WIDOW. Licenciado en Filosofía, Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Filosfía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Teoría Política y Metafísica en la Universidad Católica de Valparaíso y en la Universidad Adolfo Ibáñez. Director de la revista *Philosophica*, del Instituto de Filosofía de la U. Católica de Valparaíso. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas y del libro *El animal político* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984 [segunda edición 1981]).

Estudios Públicos, 57 (verano 1995).

estudiar. En las constituciones de la Orden se establece que los frailes "se dediquen de tal manera al estudio, que de día, de noche, en casa y en viaje lean algo y mediten". No podía fundarse un convento sin que hubiese en él al menos un doctor para instruir a los frailes y a los clérigos de fuera que quisiesen asistir. La filosofía está presente como disciplina obligatoria en los programas de estudio, y también el aprendizaje de lenguas.

Tomás entra como novicio en la Orden de Predicadores en 1244. Tuvo como maestro, durante tres años, a Alberto de Bollstädt, conocido más tarde como Alberto Magno. Se ordena sacerdote en 1251, y desde entonces su oficio es el estudio y la enseñanza, que desempeña en la Universidad de París y en la corte pontificia.

Fue durante toda su vida maestro de teología. Es decir, enseñó sólo teología. Esta ciencia, según lo explica el mismo Tomás en el comienzo de la *Summa* que dedica a ella, comprende en su objeto todo lo que puede ser sabido. Ese objeto es lo divinamente revelable: "Si, pues, la Sagrada Escritura considera algo en cuanto revelado por Dios, todo lo que es revelable por Dios comunica en la razón formal del objeto de esta ciencia" (*Suma Teológica*, parte I, cuestión 1, artículo 3, en el cuerpo). Y, como es obvio, lo divinamente revelable es lo inteligible. No hay, por esto, ningún tema extraño para el teólogo, del mismo modo como no lo hay para el filósofo. Lo que distingue al teólogo de los demás científicos es el criterio con que juzga y su intención cognoscitiva: su finalidad es conocer a Dios, y a todas las cosas en cuanto son criaturas de Dios, o en cuanto Dios es fin de su existencia.

Esta intención teológica de su saber es lo que hay que tener presente cuando se estudia el pensamiento de Tomás de Aquino sobre cualquier tema específico. Como, por ejemplo, el político. En el breve proemio que escribió a su *De Regimine Principum* expresa con precisa claridad esta intención. Al dedicar el escrito al rey de Chipre, Hugo II, quien le había pedido consejo para su buen gobierno, le dice:

> Pensando yo qué podría ofrecer a su Alteza real digno de ella y conforme a mi profesión y deber, se me ocurre que lo mejor es dedicarle un libro sobre el gobierno, en el cual exponga con la mayor diligencia el origen del poder y cuanto se refiere al oficio del rey de acuerdo con la autoridad de la Sagrada Escritura, con los principios de los filósofos y con los ejemplos de los príncipes más esclarecidos. Para empezar, desarrollar y concluir esta obra, según la capacidad del propio ingenio, espero el auxilio de aquel que es Rey de reyes y Señor de los señores, por quien los reyes reinan, Dios, gran Señor, superior a todos los dioses.

En primer término, declara que el tema lo ha de tratar en cuanto compete a su “profesión y oficio”, es decir, en cuanto teólogo y maestro de teología. Luego, y confirmando lo anterior, establece cuáles son las fuentes en que ha de fundar sus consideraciones sobre el gobierno de los príncipes: la primera es la divina Revelación, según está en la Sagrada Escritura; la segunda son “los principios de los filósofos”, o, lo que para Tomás es lo mismo, los principios de la razón natural, y la tercera es la experiencia de los hechos políticos, lo que nosotros llamaríamos la experiencia histórica, o “hechos pretéritos” para Tomás, que son, en esa obra, los de la historia de Roma según los ha leído en Cicerón, Julio César, Salustio, Suetonio, etc.

Suele ocurrir con frecuencia que se acuda a santo Tomás en busca de autoridad para sostener ideas y juicios políticos puestos en el tapete a propósito de discusiones políticas de nuestro tiempo. Es obvio que los principios, si verdaderamente lo son, tienen una vigencia universal, no circunscrita al momento histórico. Pero también debería estar claro que las formas en que se encarnan esos principios en una determinada época, deben ser entendidas según criterios que sepan distinguir los matices propios de cada tiempo, y que eviten, por consiguiente, dar a los términos sentidos unívocos y ahistóricos. Ha ocurrido esta distorsión cuando se ha ido a santo Tomás buscando argumentos para sustentar tesis actuales sobre el origen y el sujeto de la potestad política y sobre la naturaleza de la democracia: temas que, por lo demás, se han planteado, las más de las veces, como uno solo.

Aparte del tratamiento que pueda darse a estos problemas asumiendo como criterio los principios enunciados por Tomás, lo cual aquí dejamos de lado, hay que tener claro que lo que en el siglo XIII se entendía por *política* o por *democracia* —para usar estos dos términos como ejemplos significativos— tiene poca semejanza con lo que en nuestros días se piensa cuando se los usa. Desde luego, cuando Tomás o alguno de sus contemporáneos los mientan, saben que se trata de neologismos recién introducidos en el latín de los hombres doctos, tomados de las obras de los griegos —en particular, de los escritos de Aristóteles— que venían descubriéndose en esos años, después de siglos en que el Occidente latino las había ignorado. No debe extrañar, por esto, que los análisis que Tomás hace de la forma democrática de gobierno sean en buena parte los mismos de Aristóteles, pues él no tiene una fuente de reflexión sobre ella equivalente a la que el estagirita tuvo en las instituciones y en los sucesos de las ciudades griegas. Tampoco debe extrañar, por esto mismo, que santo Tomás, por ejemplo, atribuya el carácter democrático, en cuanto elemento propio del régimen

mixto, a la constitución que Dios dio al pueblo de Israel, por boca de Moisés, en el Sinaí. La sociedad de tiempos de Tomás de Aquino tiene otra realidad, otras formas, otros supuestos, muy distintos a los de Atenas de los siglos V o IV antes de Cristo.

Desde luego, no existe en su tiempo la uniformidad e igualdad que caracterizaron en Atenas, por lo menos en teoría, al conjunto de los ciudadanos, o ciudadanía. Toda la estructura de la sociedad civil está constituida por relaciones particulares y entre sí diversas, en las que siempre uno es superior y el otro vasallo. Las obligaciones son mutuas, siendo en lo esencial de servicio y de protección. Y son dichas obligaciones las que, como trama abigarrada, constituyen el cuerpo del reino, nación, provincia o ciudad independiente. No existen, pues, leyes comunes, pues todas son privadas, *privilegia*, las cuales no regulan indistintamente la conducta pública de los súbditos, sino cada pacto, *foedus*, de vasallaje. Por esto, el viejo concepto griego de *democracia* no encuentra, a mediados del siglo XIII, ninguna posible aplicación real. Y, menos, encuentran en ese mundo antecedentes históricos los conceptos modernos de *Estado* y de *democracia*.

Tomás de Aquino se ocupa de los temas políticos en tiempos que no son de crisis. Situación que es fundamental para entender el estilo de sus escritos y el modo de tratar esos temas. Es ésta una gran diferencia que distingue su obra de la de otros filósofos políticos, como Platón, Aristóteles, san Agustín o, entre los modernos, Hobbes. El tema político ha sido siempre especialmente sensible a las circunstancias en que se escribe sobre él, debido a la imposibilidad que tiene todo hombre inteligente de abstraerse de condiciones que forman parte de la vida de su propio espíritu. Si Agustín escribía su *De civitate Dei* bajo la impresión causada en su alma por el saqueo de Roma por las huestes de Alarico, y en vísperas de la irrupción de los vándalos en sus propias tierras del norte de África, Tomás, en cambio, compone sus obras en tiempos de Luis IX, el Santo, cuando Europa vivía el apogeo de la civilización feudal y de la cultura de la Cristiandad. La decadencia, que siempre está incubada en los momentos culminantes de una cultura, sólo iba a manifestar sus primeros síntomas hacia 1280, después de la muerte de Tomás. Esto significa que Tomás no encara el tema político considerado como problema universal. Lo único que para él tiene indudable universalidad son los principios de la política, entendida ésta como la parte más importante —pues de algún modo comprende a la monástica y a la económica— de la ciencia moral.

Esto mismo explica el hecho de que sus obras dedicadas al tema hayan sido pocas. Y no sólo pocas, sino inconclusas: *De regimine principum*

es original suyo sólo hasta el capítulo 4 del libro II; el resto lo redactó Tolomeo de Lucca, quien en varios aspectos se aparta del pensamiento de su maestro. Lo mismo ocurre con el comentario a los libros *Políticos* de Aristóteles: dejó de redactarlo en la lección séptima del libro III, siendo continuado a partir de allí por Pedro de Auvernia. Y, aparte del brevísimo opúsculo *De regimine iudaeorum*, dedicado a la duquesa de Brabante, éstas son las únicas obras en que trata específicamente el tema político. En otras lo toca incidentalmente.

La presente selección se ha realizado de acuerdo a una ordenación temática, por lo cual en algunos casos no se respetado el orden secuencial de los escritos citados. Esto se notará particularmente en el caso del *De regimine principum*, obra de la cual se cita completo el libro primero, pero sin respetar la secuencia de sus capítulos.

Las traducciones del latín son propias, salvo la del *De regimine principum*, que se cita según la versión castellana, con algunas modificaciones menores, del R.P. Victorino Rodríguez, O.P. (Editorial Fuerza Nueva, Madrid, 1978). Las traducciones se han hecho del original latino editado por Marietti, Taurini-Romae; salvo para los comentarios a la Escritura y a los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, que han sido traducidos de *Opera omnia*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980. Por último, es de advertir que se ha querido traducir no sólo los textos, sino también los títulos de las obras y el modo de citarlas.

SELECCIÓN

I. La ciencia política

Exposición sobre los diez libros Éticos a Nicómaco, de Aristóteles, libro I, lección 1 (parágrafos 1 al 6):

1 Según dice el Filósofo al comienzo de la *Metafísica*, es propio del sabio ordenar. Es así porque la sabiduría es la principal perfección de la razón, cuya propiedad es la de conocer el orden. Ya que, aunque las potencias sensitivas conozcan algunas cosas en absoluto, corresponde sin embargo sólo al intelecto o razón conocer el orden de una cosa con respecto a otra.

Se encuentra un doble orden en las cosas. Uno es aquel que existe entre las partes de un todo o una multitud, que se ordenan recíprocamente,

como las partes de una casa. Otro es el orden de las cosas a un fin. Y éste es principal, pues es primero. Como dice el Filósofo en el libro XI de la *Metafísica*, el orden recíproco de las partes de un ejército tiene su razón de ser en el orden de todo el ejército a quien lo dirige.

Por otra parte, el orden está referido a la razón de cuatro maneras distintas. En primer lugar, hay un orden que la razón no produce, sino sólo considera, como es el orden de las realidades naturales. En segundo lugar, hay un orden que la razón produce en su propio acto al considerar algo, como por ejemplo cuando ordena entre sí sus conceptos, y los signos de los conceptos, que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón, al considerar, produce en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto es el orden que la razón, al considerar, produce en las cosas exteriores, de las cuales ella es causa, como es el caso del arca o de la casa.

2 Y puesto que la consideración de la razón es perfeccionada por los hábitos, las ciencias se diversifican de acuerdo a estos diversos órdenes que es propio a la razón considerar. Así, a la *filosofía natural* corresponde conocer el orden de las cosas que la razón humana considera pero no produce; de este modo también a la metafísica la comprendemos dentro de la filosofía natural. En cambio, el orden que la razón al considerar produce en su propio acto, corresponde a la *filosofía racional*, de la cual es propio conocer el orden que las partes de la oración tienen entre sí, y el orden que los principios tienen entre sí y con respecto a las conclusiones. Por otra parte, el orden que la razón al considerar produce en las cosas exteriores constituidas por la razón humana, pertenece a las *artes mecánicas*. De este modo, en consecuencia, es propio de la filosofía moral, acerca de la cual versa la presente obra, considerar las operaciones humanas, según se ordenan entre sí y con respecto a un fin.

3 Llamo *operaciones humanas* a las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón. Pues si se encuentran en el hombre operaciones que no se someten a la voluntad y a la razón, no se llaman propiamente humanas, sino naturales, como es claro en el caso de las operaciones del alma vegetativa. Las cuales de ningún modo caen bajo la consideración de la filosofía moral. Así como el objeto de la filosofía natural es el movimiento, o la realidad móvil, así el objeto de la *filosofía moral* es la operación humana ordenada a un fin, o también el hombre en cuanto que actúa voluntariamente en razón de un fin.

4 Hay que tener en cuenta, por otra parte, que, puesto que el hombre por naturaleza es animal social, debido a que requiere para su vida de

muchas cosas que él solo no puede preparar, naturalmente sea el hombre, en consecuencia, parte de alguna multitud, por la cual alcance auxilio para vivir bien. Este auxilio lo requiere para dos propósitos. Primero, para aquello que es necesario para la vida, sin lo cual la vida presente no puede ser sobrellevada: para esto el hombre es auxiliado por la *multitud doméstica* de la cual es parte. Todo hombre, en efecto, tiene de sus padres la generación, el alimento y la disciplina. Y en esto cada uno de los que son parte de la familia doméstica, se ayudan entre sí en lo necesario para la vida. Segundo, el hombre es también ayudado por la multitud de la cual es parte en orden a la suficiencia perfecta de la vida; es decir, en orden a que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, disponiendo de todo aquello que le da suficiencia a la vida: y así el hombre es auxiliado por la *multitud civil*, de la cual él mismo es parte, no sólo en lo que respecta a las necesidades de la vida del cuerpo, para lo cual en la ciudad existen muchos medios que no pueden ser provistos por una sola casa, sino también en lo que tiene relación con la vida moral, en la medida en que, por ejemplo, por la pública potestad se ejerce coerción, por el miedo a la pena, sobre los jóvenes insolentes a quienes la amonestación paterna no puede corregir.

5 Hay que tener presente que este todo que es la multitud civil, o la familia doméstica, posee sólo *unidad de orden*, que no es unidad absoluta. Y, por consiguiente, la parte de este todo puede tener una operación que no sea operación del todo, tal como el soldado en el ejército tiene operaciones que no son del ejército en cuanto es un todo. Sin embargo, el mismo todo posee alguna operación que no es propia de alguna de las partes, sino del todo, como el entrar en batalla es de todo el ejército, o el mover la nave es operación de la multitud que la mueve. Hay otra clase de todo, que posee no sólo unidad de orden, sino *de composición*, o *de coligación*, o también *de continuidad*, la cual unidad es absoluta; por tanto en él no hay ninguna operación de la parte que no sea operación del todo. En un todo continuo, en efecto, es el mismo el movimiento del todo y el de la parte; y de manera semejante en lo compuesto, o en lo coligado, la operación de la parte es con prioridad operación del todo. Y por tanto es menester que a la misma ciencia pertenezca la consideración tanto del todo como de su parte. Sin embargo, no pertenece a la misma ciencia la consideración del todo que posee sólo unidad de orden, y la consideración de sus partes.

6 De ahí que la *filosofía moral* se divida en tres partes. De las cuales, la *primera* considera las operaciones de un hombre ordenadas al fin; a la que se la llama monástica. La *segunda* considera las operaciones de la

multitud doméstica, y se la llama económica. La *tercera* considera las operaciones de la multitud civil, y se la llama política.

Exposición sobre los libros Políticos de Aristóteles, proemio:

1 Según enseña el Filósofo en el segundo libro de los *Físicos*, el arte imita a la naturaleza. La razón de ello es que, así como hay proporción entre los principios (de la naturaleza y del arte, respectivamente), así también la hay entre las operaciones y los efectos. Pues bien, el principio de aquello que es producido por el arte es el intelecto humano, el cual, según una cierta semejanza, deriva del intelecto divino, que es el principio de las cosas naturales. De lo cual se infiere que es necesario que las operaciones del arte imiten las operaciones de la naturaleza, y que aquello que es según arte imite a lo que es en la naturaleza. De este modo, cuando un instructor de algún arte realiza una obra, es preciso que el discípulo ponga atención en dicha obra, para que él mismo pueda operar a semejanza de aquél.

El intelecto humano, cuya luz inteligible deriva del intelecto divino, tiene necesidad, en aquello que hace, de ser informado por la observación de lo que se hace naturalmente, para actuar de manera semejante.

2 De aquí lo que dice el Filósofo: que si el arte produjese lo que hace la naturaleza, actuaría del mismo modo que ella. Y, por el contrario, si la naturaleza produjese las obras del arte, actuaría tal como lo hace el arte.

Sin embargo, el hecho es que la naturaleza no realiza lo que pertenece al arte; solamente prepara algunos principios, y procura en cierto modo a los artífices el ejemplar para su propio operar. El arte puede, en efecto, observar lo que es de la naturaleza, y usarlo para perfeccionar la obra propia, pero no puede realizarlo. De lo cual se manifiesta que la razón humana es solamente *cognoscitiva* de lo que es natural, y que, en cambio, es *cognoscitiva* y *factiva* de lo que corresponde al arte.

Por lo cual es menester que las ciencias humanas que versan acerca de las realidades naturales sean *especulativas*, y que las que versan sobre lo que el hombre produce sean *prácticas*, u operativas, según imitación de la naturaleza.

3 Ahora bien, la naturaleza procede, en su operación, desde lo simple a lo compuesto, de tal modo que, en las cosas naturales, lo más complejo es un todo perfecto, y es fin de lo demás. Así puede comprobarse en cualquier todo respecto de sus partes. Por ello, la razón humana operativa, al proceder desde lo simple a lo compuesto, va de lo imperfecto a lo perfecto.

4 Y como la razón humana tiene que disponer no sólo de lo que ha de estar en disposición de ser usado por el hombre, sino también de los mismos hombres que por la razón son regidos, en ambos aspectos procede desde lo simple a lo compuesto. En aquellas cosas ordenadas al uso del hombre, la razón opera tal como de la madera construye la nave, o de la madera y de la piedra la casa. Con los mismos hombres actúa según ordena a muchos de ellos en una sola comunidad.

Puesto que son distintos los grados y los órdenes de las comunidades humanas, la última es la comunidad política, ordenada a tener por sí misma la suficiencia de la vida humana. Por lo cual, entre todas las comunidades humanas, es ella la más perfecta. Ahora bien, dado que lo que se ordena al uso del hombre tiene al hombre como fin, y el fin es superior a lo que se ordena a él, es por tanto necesario que el todo que es la ciudad sea superior a cualquier otro todo que la razón pueda producir.

5 De lo dicho podemos sacar cuatro conclusiones acerca de la doctrina política, de la cual trata Aristóteles en este libro.

Primero, sobre la *necesidad* de esta ciencia. Es preciso, en efecto, que todo aquello que puede ser conocido por la razón, sea conducido por alguna doctrina a la perfección de la humana sabiduría llamada filosofía. Y como este todo que es la ciudad es objeto de un juicio de la razón, es necesario que para perfección de la filosofía haya una doctrina acerca de la ciudad, a la cual se la llama política, o ciencia civil.

6 En *segundo* lugar, podemos tener en cuenta el *género* de esta ciencia. Puesto que las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan sólo al conocimiento de la verdad, y aquéllas, en cambio, a la obra, es necesario que la ciencia política esté comprendida en la filosofía práctica, ya que la ciudad es un cierto todo del cual la razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa.

La razón, según se ha visto, opera de dos maneras distintas. Una, al modo del que produce una obra, cuya operación pasa a una materia exterior; lo cual es propio de las artes llamadas mecánicas, como por ejemplo la de la fragua o la de la navegación, u otras semejantes. De otra manera opera de tal modo que su operación permanece en quien actúa, tal como es el deliberar, el elegir, el querer y otros actos semejantes que corresponden a la ciencia moral. Es claro que la ciencia política, que considera el ordenamiento de los hombres, no está contenida dentro de las ciencias productivas, que son las artes mecánicas, sino dentro de las activas, que son las ciencias morales.

7 En *tercer* término tenemos presente la *dignidad* de la política y su relación con las otras ciencias prácticas. La ciudad es, en efecto, lo más importante que la razón humana puede constituir, pues a ella se subordinan todas las comunidades humanas.

Por otra parte, todo aquello que entre las cosas es constituido por las artes mecánicas para uso de los hombres, a los hombres se ordena como a su fin. Por tanto, si la ciencia principal es la que trata de lo más noble y perfecto, es necesario que la política, entre todas las ciencias prácticas, sea la principal y arquitectónica respecto de las demás, por ser la que considera el bien último y perfecto de las cosas humanas.

8 Por último, en *cuarto* lugar podemos conocer el *modo* y el *orden* propios de esta ciencia. Las ciencias especulativas que consideran un cierto todo, a partir del examen de las partes y de los principios del mismo completan la noción del todo, poniendo en claro sus propiedades y operaciones. De la misma manera, esta ciencia, al considerar los principios y las partes de la ciudad, perfecciona el conocimiento de ésta al manifestar sus partes, sus propiedades y sus operaciones. Y puesto que es ciencia práctica, pone en claro además de qué modo puede ser realizado lo singular y concreto; lo cual es necesario en toda ciencia práctica.

II. El fin de la sociedad política

Exposición sobre los diez libros Éticos a Nicómaco, de Aristóteles, libro I, lección 2, parágrafo 30:

Es claro que una causa, mientras más extenso sea el ámbito en el que ejerce su poder, tiene prioridad sobre otras y es superior a ellas. Por lo cual el bien, que tiene razón de causa final, es superior en la medida en que se extiende a un ámbito mayor. Por lo cual, si un mismo bien es de un hombre y de toda la ciudad, mucho mejor y más perfecto es procurarlo y conservarlo en cuanto bien de toda la ciudad que en cuanto bien de un solo hombre.

Corresponde, por otra parte, al amor que debe existir entre los hombres, que se conserve el bien, aún el de un solo hombre. Ahora bien, mucho mejor y más divino es que este amor se manifieste respecto de toda la nación y a las ciudades. A veces es deseable que se manifieste respecto de una sola ciudad, pero es más divino que se extienda a toda la nación, en la cual se comprenden muchas ciudades. Se dice que esto es *más divino*,

pues se da en ello en mayor grado la semejanza de Dios, que es la causa última de todos los bienes.

Este bien, el que es común a una o a muchas ciudades, es objeto de una actividad o un cierto arte, al cual se le llama civil.

Suma contra los Gentiles, libro III, capítulo 24:

El bien de una cosa puede ser entendido de varias maneras. La primera, en cuanto es propio de ella en razón de su individualidad. De este modo apetece el animal el alimento, por el cual se conserva en la existencia. La segunda, en cuanto es suyo en razón de su especie, y así el animal apetece su propio bien al apetecer la generación de la prole y su nutrición, o lo que se haga para la conservación y defensa de los individuos de su especie. La tercera, en cuanto lo es en razón del género. Y así apetece su propio bien al producir su efecto un agente equívoco, como el cielo. Y la cuarta forma, en cuanto a la semejanza de analogía entre los efectos y su principio. Y de este modo Dios, que está fuera de todo género, en razón de su propio bien da el ser a todas las cosas.

Por lo cual queda claro que, en tanto algo posea una virtud más perfecta y su grado de bondad sea más eminente, en esa medida posee el apetito más universal del bien, y lo quiere y lo realiza en lo más alejado de sí mismo. Las cosas imperfectas tienden sólo al bien propio del individuo; las perfectas al bien de la especie, y las más perfectas al bien del género: Dios, en cambio, que es perfectísimo en bondad, tiende al bien de todo ente. Por lo cual no sin razón dicen algunos que "el bien, en cuanto tal, es difusivo": ya que, cuanto mejor es algo, a cosas tanto más remotas difunde su bondad.

Cuestión disputada sobre la Caridad, artículo 4,
respuesta a la segunda objeción:

Existe un bien propio de un hombre en cuanto es persona singular, y en cuanto al amor de este bien, cada uno es para sí el principal objeto de amor. Hay, por otra parte, un bien común que pertenece a éste o a aquél en cuanto son partes de un todo, como es el caso del soldado, en cuanto parte del ejército, y del ciudadano, que es parte de la ciudad; y en cuanto al amor de este bien, su principal objeto es aquello en lo cual este bien principalmente radica, tal como el bien del ejército radica en su conductor, y el bien de la ciudad en el rey. Por lo cual al oficio del buen soldado corresponde

que descuide aún su propia conservación para conservar el bien del conductor, de la misma manera como un hombre naturalmente expone su brazo para salvar la cabeza.

Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales, artículo 8,
respuesta a la quinta objeción:

Puesto que el afecto sigue al conocimiento, cuanto más universal sea éste, en tanto el afecto consiguiente se referirá al bien común. Y cuanto más particular sea el conocimiento, en tanto el afecto que le sigue corresponde a un bien privado. Por lo cual, en nosotros, el amor del bien privado proviene del conocimiento sensitivo, y en cambio el amor del bien común y absoluto nace del conocimiento intelectivo.

Suma Teológica, parte II, sección II, cuestión 58, artículo 7,
respuesta a la segunda objeción:

El bien común de la ciudad y el bien particular de una persona no difieren sólo como lo mucho difiere de lo poco, sino según una diferencia formal: son distintas, en efecto, la razón de bien común y la de bien particular, tal como son distintas la razón de todo y la de parte. Por esto el Filósofo, en el libro I de la *Política*, sostiene que “no dicen bien los que afirman que la ciudad y la casa y otras comunidades semejantes difieren sólo según multitud y parvedad, y no según especie”.

Suma Teológica, parte II, sección I, cuestión 92, artículo 1,
respuesta a la tercera objeción:

Puesto que un hombre es parte de la ciudad, es imposible que sea bueno si no está bien ordenado respecto del bien común: un todo no puede estar bien constituido si sus partes no le están ordenadas. Por lo cual es imposible que el bien común de la ciudad sea bien logrado, si los ciudadanos no son virtuosos, al menos aquellos a los cuales compete gobernar; respecto de los demás, y en lo que corresponde al bien de la comunidad, es suficiente que sean virtuosos en la obediencia a los mandatos del príncipe. Por esto el Filósofo dice, en el libro III de la *Política*, que “es la misma la

virtud del príncipe y la del buen varón; en cambio no es la misma la virtud de cualquier ciudadano y la del buen varón".

Suma Teológica, parte II, sección II, cuestión 47, artículo 10,
respuesta a la segunda objeción:

Aquel que quiere el bien común de la multitud quiere también en consecuencia el bien suyo, por dos razones. Primero, porque el bien propio no puede existir sin el bien común, sea de la familia, de la ciudad o del reino. Por lo cual Máximo Valerio dice de los antiguos romanos que "preferían ser pobres en un imperio rico que ricos en un imperio pobre". Segundo, porque, por ser el hombre parte de la casa y de la ciudad, es menester que considere qué es lo bueno para él teniendo en cuenta qué es lo prudente respecto del bien de la multitud: pues, en efecto, la buena disposición de las partes se juzga de acuerdo a su relación al todo. Por esto Agustín dice, en el libro de las *Confesiones*, que "es deforme aquella parte que no está en congruencia con su todo".

Suma Teológica, parte II, sección I, cuestión 21, artículo 4,
respuesta a la tercera objeción:

El hombre no se ordena a la comunidad política de modo absoluto y según todo lo que es suyo: y por tanto no es preciso que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio por referencia a la comunidad política. Pero todo lo que el hombre es, y lo que puede y lo que tiene, ha de ser referido a Dios: por lo cual todo acto humano bueno o malo tiene, en cuanto tal, razón de mérito o de demérito ante Dios.

III. La potestad política

Comentarios a los libros de las Sentencias, de Pedro Lombardo,
libro II, distinción 44, cuestión 2, artículo 2, en el cuerpo:

La obediencia a un precepto se da en la medida de la obligatoriedad de su observancia. Esta obligatoriedad es efecto del orden de la potestad, la cual dispone de fuerza coactiva, no sólo respecto de lo temporal sino también de lo espiritual, "en razón de conciencia", como dice el Apóstol a los *Romanos*, XIII, 5, porque el orden de la potestad desciende de Dios, según el Apóstol allí mismo indica. Por tanto, en cuanto las potestades

proceden de Dios, los cristianos están obligados a obedecerlas; no lo están, en cambio, respecto de aquellas que no proceden de Dios.

Ahora bien, una potestad puede no proceder de Dios por dos motivos: sea en cuanto al modo de ser adquirida, sea en cuanto al uso que se haga de ella. Lo primero puede ocurrir de dos maneras: por defecto de la persona, en cuanto que sea indigna, o por defecto del mismo modo de adquirir la potestad, en cuanto sea adquirida por violencia, o por simonía, o por cualquier modo ilícito. Por el primer defecto no se impide que alguien adquiera el derecho de la potestad; y, puesto que la potestad, según su razón formal, siempre procede de Dios (lo cual es causa del deber de obediencia), por ello, a los que así la adquieren, aunque indignos, los súbditos les deben obediencia.

Pero el segundo defecto impide el derecho de la potestad: en efecto, quien se hace del dominio por violencia no se convierte por ello verdaderamente en magistrado o señor; y por esto, cuando exista la posibilidad, puede alguien repeler tal dominio: a menos que con posterioridad se haga legítimo, sea por el consenso de los súbditos, sea en virtud de autoridad superior.

El abuso de la potestad puede darse de dos maneras: sea, en primer término, porque lo mandado por la potestad sea contrario a aquello a lo cual dicha potestad está ordenada, como sería el caso de que preceptuase un acto que fuese el pecado contrario a la virtud para cuyo cuidado y conservación ha sido ordenada. En tal caso no sólo no hay deber de obediencia, sino además hay deber de no obedecer: así fue como los santos mártires sufrieron la muerte por no obedecer los mandatos impíos de los tiranos.

Sea, en segundo lugar, porque se obligue a algo a lo cual el orden de la potestad no se extiende: tal como si un señor exige un tributo que el siervo no está obligado a dar, o situaciones semejantes; en tales casos el siervo no está obligado a obedecer, pero tampoco a no obedecer.

Exposición sobre la epístola de San Pablo apóstol a los Romanos,
capítulo XIII, versículo 1:

La potestad regia, o cualquier otra dignidad, puede ser considerada bajo tres aspectos. El primero en cuanto a la misma potestad, y así ésta procede de Dios, por quien los reyes reinan, como se dice en *Proverbios*, 8, 15.

El segundo corresponde al modo de obtener la potestad, y así a veces la potestad procede de Dios, lo cual es cuando se obtiene según el orden debido, según aquello de *Hebreos*, 5, 4: "Nadie asume el honor, sino aquel que es llamado por Dios como Aarón".

A veces, en cambio, no procede de Dios, sino del apetito perverso del hombre, el cual por ambición o por cualquier otro motivo ilícito obtiene la potestad. *Amós*, 6, 14: "¿Es que acaso no hemos conquistado por nuestra propia fuerza a Carnaím?".

El tercer aspecto corresponde al uso de la potestad. Y así a veces procede de Dios, como cuando alguien usa la potestad que le ha sido concedida según los preceptos de la divina justicia, según aquello de *Proverbios*, 8, 15: "Por mí los reyes reinan, etc.". Y a veces, por el contrario, no procede de Dios, como cuando alguien usa contra la divina justicia la potestad que se le ha dado, según aquello del *Salmo* 2, 2: "Se alzaron los reyes de la tierra, y los príncipes se confabularon contra el Señor, etc.".

Se suele dudar acerca de la potestad de pecar, si procede de Dios. A lo cual hay que decir que la misma potencia por la cual se peca procede de Dios. En efecto, es la misma la potencia por la cual se peca y por la cual se actúa rectamente: pero que se ordene al bien, depende de Dios; que se ordene al pecado, depende del defecto de la creatura, en cuanto procede de la nada.

Suma Teológica, parte II, sección I, cuestión 90, artículo 3, en el cuerpo:

La ley propia, primera y principalmente tiene en cuenta el orden al bien común. Ahora bien, ordenar algo al bien común corresponde a toda la multitud o a quien actúa por la multitud. Por tanto, establecer la ley corresponde a toda la multitud, o corresponde a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud. Pues en todas las cosas, ordenar al fin compete a aquel al cual es propio dicho fin.

Acerca del régimen de los príncipes, capítulo 7: "La conclusión de que el régimen monárquico es absolutamente el mejor demuestra también cómo se ha de haber el pueblo con él, evitando toda ocasión de tiranía, y que aun en este caso se ha de practicar la tolerancia para evitar mayores males":

29 Puesto que el régimen monárquico es el preferible, por ser el mejor, y corre el peligro de degenerar en tiranía, que es el peor, según queda

dicho, se ha de trabajar diligentemente para proveer al pueblo de rey y evitar que caiga en manos de un tirano.

Ante todo es necesario que sea promovido para rey, por aquellos a quienes corresponda, aquel hombre que sea de tal condición, que no es probable que degenere en tirano. De ahí que diga Samuel, en *I Reyes* 13, 14, recomendando la providencia de Dios en la institución del rey: “Ha buscado Yavé un hombre según su corazón para que sea jefe de su pueblo”.

Luego ha de disponerse el gobierno del reino de modo que se evite la ocasión de tiranía. A la vez debe temperarse su poder de modo que no pueda fácilmente declinar hacia el abuso tiránico del mismo. De todo ello nos ocuparemos a continuación.

Finalmente, hay que ver lo que se hace ante un rey que se ha convertido en tirano.

30 Pues bien, si la tiranía no fuese excesiva, es preferible tolerarla por algún tiempo que levantarse contra el tirano, embarcándose en muchos peligros que resultan más funestos que la misma tiranía. Pues puede suceder que los que se levantan contra el tirano no logren triunfar, y entonces el tirano, irritado, se hará más cruel; y si alguno puede prevalecer contra el tirano, ello llevará consigo las más de las veces graves disensiones en el pueblo, tanto en la insurrección contra el tirano como después de su derrocamiento, al dividirse la multitud cuando se trate de reorganizar el gobierno. También ocurre a veces que aquel que ayudó al pueblo a librarse del tirano, una vez que se adueña del poder, temiendo que otro haga con él lo que él hizo con el tirano anterior, oprima al pueblo con mayor servidumbre. Efectivamente, así suele ocurrir en las tiranías, que el tirano posterior sea peor que el precedente, porque no corrige los abusos anteriores y añade otros propios de la malicia de su corazón. De ahí que cuando en Siracusa todos deseaban la muerte de Dionisio, una anciana no dejaba de pedir que sobreviviese incólume. Al saberlo el tirano, le preguntó a qué obedecía su actitud. Ella le contestó diciendo: “Cuando yo era joven teníamos un tirano cruel, cuya muerte deseaba, muerto el cual le sucedió otro más duro, y también deseé vivamente el final de su dominio; luego empezamos a aguantarte a ti, más insoportable que los anteriores. Por tanto, si tú eres removido, otro peor ocupará tu sitio”.

31 En caso de que la tiranía llegue a excesos intolerables, han creído algunos que es deber de los hombres fuertes matar al tirano, exponiendo su vida a los peligros de la muerte por la liberación del pueblo. De ello se encuentra incluso un ejemplo en el Antiguo Testamento, pues un tal Aod

mató con su daga a Eglon, rey de Moab, que oprimía al pueblo de Dios con insoportable servidumbre, y fue constituido en juez del pueblo, según se narra en el libro de los *Jueces* 3, 15-28. Mas esto no concuerda con la doctrina apostólica, pues San Pedro nos enseña (*I Pedro* 2, 18) que es necesario estar reverentemente sometidos tanto a los señores buenos y moderados como a los rigurosos. Pues es una gracia que uno, por la conciencia de Dios, sobrelleve las tristezas sufriendo injustamente. De ahí que cuando muchos emperadores romanos perseguían tiránicamente la fe de Cristo, una gran multitud de fieles, tanto de la nobleza como del pueblo, son justamente alabados, no por resistir, sino por soportar paciente y animosamente la muerte por Cristo, como fue notorio en el caso de la legión tebana. La acción de Aod fue más bien dar muerte al enemigo que al gobernante tirano del pueblo. De hecho también se lee en el Antiguo Testamento que fueron muertos los que mataron a Joas, rey de Judá, a pesar de haberse apartado del culto de Dios, aunque los hijos de ellos fueron preservados conforme a la ley.

Por lo demás, sería peligrosísimo para la sociedad y para sus gobernantes que cualquiera, movido por su estimación personal, pudiese atentar contra la vida de los gobernantes, aunque sean tiranos. Pues las más de las veces son los malos, y no los buenos, los que se exponen a tales peligros; y a los malos suele resultarles opresor tanto el dominio de los reyes como el de los tiranos, puesto que, según la sentencia de Salomón, en *Proverbios* 20, 26, "el rey sabio disipa a los impíos". Por consiguiente, de esa libertad para atentar contra el gobernante, más bien se seguiría el peligro de quedarse el pueblo sin rey que la garantía de liberarse del tirano.

32 Parece más razonable proceder contra la crueldad de los tiranos, no por iniciativa privada de algunos, sino por la autoridad pública.

En primer lugar, si al derecho de una multitud pertenece el darse un rey, la misma multitud puede justamente deponerlo o refrenar su potestad, si abusa tiránicamente del poder real. Y no hay que pensar que tal multitud cometa una infidelidad destituyendo al tirano, aun cuando se hubiese sometido a él a perpetuidad, ya que él mismo se mereció que, no comportándose fielmente en el gobierno del pueblo tal como exige su deber, los súbditos no guarden el pacto con él contraído. Así los romanos destituyeron del reinado a Tarquino el Soberbio, a quien habían constituido rey, debido a la tiranía de él y de sus hijos, sustituyendo el reinado por un poder inferior, cual es el consular. Así también Domiciano, que había sucedido a los muy comedidos emperadores Vespasiano, su padre, y Tito, su hermano, cuando se desmandó en tiranía fue muerto por el Senado romano, que revocó justa y saludablemente todas las disposiciones perversas a que había sometido a los romanos. A ello se debió que san Juan Evangelista, el

discípulo amado de Dios, que había sido exiliado por el mismo Domiciano a la isla de Patmos, pudiese volver a Éfeso por disposición del Senado.

33 Pero si compete al derecho de un superior proveer de rey a un pueblo, de él es de quien debe esperarse el remedio contra la injusticia del tirano. Así ocurrió con Arquelao, que había empezado a reinar en Judea, sucediendo a su padre Herodes, a quien también imitaba en maldad, cuando al quejarse de él los judíos ante César Augusto, éste empezó a disminuirle el poder, privándole del título de rey y dividiendo la mitad de su reino entre sus dos hermanos; después, al no bastar esto para reprimir su tiranía, César Tiberio lo exilió a Lyon, ciudad de las Galias.

34 En caso de contar con auxilio humano alguno contra el tirano, debe recurrirse a Dios, Rey de todos, que es, según el *Salmo* 9, 10, "el asilo del oprimido al tiempo de la calamidad". Pues en su poder está convertir a la mansedumbre el cruel corazón del tirano, según la sentencia de Salomón, en *Proverbios* 21, 1: "Arroyo de agua es el corazón del rey, que Él dirige a donde le place".

Él fue efectivamente quien cambió en mansedumbre la crueldad del rey Asuero que se disponía a dar muerte a los judíos. Él fue quien convirtió al cruel rey Nabucodonosor de tal modo que vino a ser el predicador del poder divino, según se narra en *Daniel* 4, 34: "Y ahora yo, Nabucodonosor, alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, cuyas obras todas son verdad, cuyos caminos todos son justos, y que puede humillar a los que andan en soberbia". En cambio, a los tiranos que juzga indignos de conversión, los puede quitar de en medio o reducirlos al ínfimo estado, según aquello del Sabio, en *Eclesiástico* 10, 17: "Los tronos de los príncipes derriba el Señor, y en lugar suyo asienta a los mansos". También fue Él quien viendo la aflicción de su pueblo en Egipto y oyendo su clamor, sumergió en el mar al faraón tirano con todo su ejército, según se refiere en *Éxodo* 14, 28. Igualmente fue Él quien transformó al mencionado Nabucodonosor en semejanza de bestia, cuando, en su soberbia, no sólo lo arrojó del trono real, sino también de la comunidad de los hombres, según se narra en *Daniel* 4, 30. No es que "no se haya acortado la mano salvadora de Yavé" (*Isaías* 59, 1), de modo que no pueda liberar a su pueblo de los tiranos, pues por el mismo *Isaías* (14, 3; 58, 1), promete dar a su pueblo el descanso del trabajo y de la confusión y librarle de la dura servidumbre que antes había padecido. Y por boca de *Ezequiel* 34, 10, dice: "Les arrancaré de la boca mis ovejas", es decir, de los pastores que se apacientan a sí mismos.

Mas para que el pueblo pueda merecer este beneficio de Dios debe cesar de cometer pecados, porque los impíos llegan al poder por permisión divina en castigo del pecado, conforme dice el Señor por *Oseas*, 13, 11: "Te di rey en mi furor"; y en *Job*, 34, 30, se dice que "hace que reine un hombre hipócrita por los pecados del pueblo". Por consiguiente, para que cese la plaga de los tiranos es necesario quitar la culpa.

IV. El régimen político

Acerca del régimen de los príncipes, libro I, capítulos 1 a 6:

Capítulo 1: "Es necesario que los hombres que viven en sociedad sean diligentemente gobernados por algún jefe":

2 Debemos empezar nuestro propósito exponiendo qué se entiende por la palabra Rey.

En todas las cosas que se ordenan a un fin, y que pueden proceder de distinta manera, es necesario un dirigente que conduzca al fin debido. Pues no llegaría la nave al puerto de destino si, al ser movida en distintas direcciones por vientos diversos, no fuese dirigida al puerto por el gobierno del capitán. Ahora bien, el hombre tiene un fin al que se ordena toda su vida y su acción, por ser agente racional, de quien es propio evidentemente obrar por un fin. Sin embargo, ocurre que los hombres tienden de diversos modos al fin que se proponen, como manifiestan sus diversos afanes y acciones. El hombre, por consiguiente, necesita un dirigente que lo conduzca al fin.

3 Todo hombre tiene naturalmente impresa la luz de la razón, por la cual dirige sus actos al fin. Y si al hombre conviniese vivir solo, como a otros muchos animales, no necesitaría de nadie para dirigirse a su fin; cada uno sería rey de sí mismo bajo el mandato supremo de Dios, en cuanto que se dirigiría en sus actos por la luz de la razón dada por Dios. Pero es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que todos los demás animales, como exigen sus necesidades naturales. En efecto, a los demás animales la naturaleza los proveyó de alimento, los vistió de pelos y los dotó de defensas, como los dientes, los cuernos y las uñas, o, al menos, les dio velocidad para la huida. El hombre, por el contrario, viene de la naturaleza desprovisto de todo eso. Pero en lugar de ello le ha sido dada la razón, mediante la cual y valiéndose de las manos puede proporcionarse todas esas cosas; si bien para ello no se basta uno

solo, porque así no podría llevar una vida con suficiencia de medios. Es, por tanto, natural al hombre vivir en sociedad con muchos.

4 Es más: otros animales están provistos de instinto natural para conocer lo que les es útil o nocivo, como la oveja percibe naturalmente al lobo como enemigo, y otros animales conocen instintivamente ciertas hierbas medicinales y otras cosas necesarias para la vida. El hombre, en cambio, no tiene conocimiento natural de las cosas que son necesarias para su vida más que en común; pero por raciocinio, a partir de principios universales, puede llegar al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre adquiera por sí todos estos conocimientos. Por lo tanto es necesario que el hombre viva en sociedad para que uno sea ayudado por otro, y sean diversos los que se ocupen de las diversas invenciones; por ejemplo, uno de la medicina, otro se ocupe de esto, y otro de aquello.

5 Esto mismo se echa de ver claramente por el uso de la palabra, que es propio del hombre, por medio de la cual cada hombre puede comunicar totalmente su pensamiento a los demás. Los demás animales se comunican sus pasiones en general, como el perro su ira ladrando, y los demás sus pasiones de diversos modos. Por consiguiente el hombre es más comunicativo que cualquier otro animal, incluso que los gregarios como la grulla, la hormiga y la abeja. Por eso dice Salomón en *Eclesiastés* 4, 9: "Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo".

6 Siendo, pues, natural que el hombre viva en sociedad, los hombres necesitan que alguien rija la multitud. Porque siendo muchos los hombres, y preocupándose cada uno de lo que le es conveniente, la multitud se desintegraría si no hubiese alguno que se preocupase del bien de todos, lo mismo que se desintegraría el cuerpo del hombre o de cualquier animal si no hubiese una fuerza regitiva común en el cuerpo que tendiese al bien común de todos los miembros. Por eso dice Salomón, en *Proverbios* 11, 14: "Donde no hay gobierno va el pueblo a la ruina".

7 Lo cual ocurre razonablemente, porque no es lo mismo lo propio que lo común. Lo primero, divide; lo segundo, une. Causas diversas producen efectos diversos. Por consiguiente, es necesario que, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, haya algo que mueva al bien común de muchos. De ahí que en todas las cosas que se ordenan a un fin se encuentre algo que rige a lo demás. Y así en el universo de los cuerpos, todos son regidos por un primer cuerpo —el celeste— según un cierto orden de la divina providencia; y todos ellos, por la criatura racional. También en el

mismo hombre el alma rige al cuerpo, y entre las partes del alma el apetito irascible y el concupiscible son regidos por la razón. Y entre los miembros del cuerpo hay uno principal, como el corazón o la cabeza, que mueve a los demás. Es necesario, por tanto, que en toda multitud haya un principio de gobierno.

Capítulo 2: “Diversidad de dominio o régimen”:

8 Sucede que entre los medios empleados para conseguir un fin, unos son rectos y otros no. De ahí que también en el régimen de la sociedad se dé lo recto y lo torcido. Cada cosa está bien ordenada cuando va al fin conveniente, y no está bien ordenada cuando no va al fin conveniente.

Ahora bien, es distinto el fin que conviene a una sociedad de hombres libres del que conviene a una sociedad de siervos. Pues libre es el que es dueño de sí mismo, mientras que el siervo, lo que es, lo es de otro. Por consiguiente, si una sociedad de hombres libres es conducida por quien la rige al bien común de la sociedad, el régimen será recto y justo, cual conviene a hombres libres: Pero si el régimen se ordena, no al bien común de la sociedad, sino al bien privado del regente, será un régimen injusto y perverso. Por eso el Señor amenaza a estos regentes por el profeta *Ezequiel* 34, 2, diciendo: “¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos (buscando su propio interés): ¿Los pastores no son para apacentar el rebaño?”. Efectivamente, los pastores deben buscar el bien del rebaño, y todos los que rigen, el bien de la comunidad que les está encomendada.

9 Si el régimen injusto está en manos de uno solo, que en el ejercicio del poder no busca el bien de la sociedad a él confiada, sino el propio interés, tal gobernante se llama *tirano*, palabra derivada de “fortaleza”, en razón de que oprime por la fuerza, no gobierna con justicia. De ahí que los antiguos llamasen tiranos a los poderosos. Mas si el régimen injusto está en manos, no de uno, sino de varios, aunque pocos, recibe el nombre de *oligarquía*, es decir, principado de unos pocos, que oprimen al pueblo por el lucro de riquezas, distinguiéndose del tirano sólo por la pluralidad. Si, finalmente, el régimen injusto es ejercido por muchos, se llama *democracia*, es decir, principado del pueblo, esto es, cuando la masa plebeya oprime a los ricos por la fuerza numérica de la multitud, en cuyo caso todo el pueblo viene a ser un tirano.

10 De modo parecido hay que distinguir el régimen justo. Pues si es administrado por muchos, tal régimen recibe el nombre común de *política*

(república), como ocurre al dominar en la ciudad o en la provincia una multitud de guerreros. En cambio, si es administrado por unos pocos, que sean virtuosos, el régimen se llama *aristocracia*, es decir, principado óptimo o de los mejores, que por eso reciben el nombre de grandes. Si, finalmente, el gobierno justo está en manos de uno, éste se llama propiamente *rey*, conforme dice el Señor por *Ezequiel* 37, 24: "Mi siervo David será su rey, y tendrán todos un solo pastor".

11 De lo dicho resulta claro que de la razón de rey es que sea uno el que presida y que sea un auténtico pastor que busca el bien común de la sociedad y no sus intereses. Ahora bien, como al hombre compete vivir en sociedad, puesto que viviendo en solitario no puede proveer a las necesidades de la vida, se sigue que tanto más perfecta será la sociedad cuanto más suficiente sea para cubrir dichas necesidades. Así en una familia de una sola casa se logra una cierta suficiencia de vida, esto es, en cuanto a los actos naturales de nutrición, procreación de prole y cosas semejantes; en un solo pueblo se logra esa suficiencia en cuanto a la común profesión, mas en una ciudad, que es una comunidad perfecta, se logra todo lo necesario para la vida; y más en una provincia, por la necesidad de asociarse y prestarse mutuo auxilio contra los enemigos. Por consiguiente, quien gobierna a una comunidad perfecta, es decir, una ciudad o provincia, se llama rey por antonomasia; quien rige una casa, no se llama rey, sino padre de familia, si bien tiene cierta similitud con el rey, y de ahí que también se llame a veces a los reyes padres de los pueblos.

Por tanto, se entiende por rey aquel que rige una ciudad o una provincia en orden al bien común, y así dice Salomón en *Eclesiastés* 5, 8: "El fruto del campo es para todos y aun el rey es para el campo".

Capítulo 3: "Es más útil a la sociedad el gobierno de uno solo que el de muchos":

12 Sentadas estas premisas, es necesario indagar qué conviene más a la provincia o ciudad, si ser gobernada por muchos o por uno solo. Para ello debemos atender al fin del gobierno.

En efecto, la intención de cualquier gobernante debe mirar a procurar la salud del pueblo que tomó bajo su mando, tal como es función de quien gobierna la nave llevarla al puerto de salvación eludiendo los peligros del mar. Por tanto, siendo el bien y la salud de la sociedad la conservación de su unidad, que es la paz, sin la cual desaparece la utilidad de la vida

social, y siendo la disensión tan perjudicial a la misma sociedad, lo que debe intentar ante todo el que rige la sociedad es procurar la unidad de la paz. La paz social no es materia de consejo para el gobernante, como no es materia de consejo para el médico la salud del enfermo que se le confía. Pues nadie debe someter a consejo el bien intentado, sino los medios para conseguirlo. Por eso el Apóstol, recomendando la unidad del pueblo fiel, dice a los *Efesios* 4, 3, que "sean solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz". Por consiguiente, cuanto más eficaz sea un gobierno para conservar la unidad de la paz, tanto más útil será, ya que llamamos más útil a lo que mejor conduce al fin. Ahora bien, es manifiesto que mejor puede causar la unidad lo que es de suyo uno que lo que es múltiple, lo mismo que la causa más eficaz para calentar es lo que es cálido por naturaleza. Es, pues, más útil el gobierno de uno que el de muchos.

13 Es también cierto que si muchos disienten entre sí son incapaces de conservar la multitud. Pues tratándose de muchos se requiere una cierta unidad para que puedan gobernar de algún modo, al igual que necesitan unir fuerzas los operarios que quieren arrastrar la nave a un determinado sitio. Ahora bien, la unión resulta de la aproximación a la unidad. Por tanto mejor gobierna uno que muchos que se acercan a la unidad.

14 Es más, las realidades naturales proceden perfectamente, pues en cada una obra la naturaleza, que es lo perfecto. Ahora bien, todo régimen natural obedece a un solo principio, pues entre la multitud de los miembros hay uno que mueve a los demás, esto es, el corazón; y entre las partes del alma hay una facultad principal que preside a las demás, esto es, la razón. También las abejas tienen un rey, y en el mundo universo un solo Dios es el autor y gobernador de todo. Lo cual es muy razonable, pues toda multitud se deriva de la unidad. Por consiguiente, si las cosas que proceden según arte imitan a las que proceden según naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que es natural, hay que reconocer que el mejor régimen en la sociedad humana es el monárquico.

15 Esta misma conclusión es comprobada por la experiencia, porque las provincias y ciudades que no son gobernadas por uno solo sufren disensiones y fluctúan sin paz, de modo que parece cumplirse lo que lamenta el Señor por el profeta *Jeremías* 12, 10, diciendo: "Muchos pastores han entrado a saco en mi viña". Por el contrario, las ciudades y provincias regidas por un solo rey gozan de paz y florecen en justicia y gozan de abundancia de bienes. De ahí que el Señor prometa a su pueblo por los

profetas como un gran don darle un solo jefe y que haya un solo príncipe en medio de ellos.

Capítulo 4: "Así como el mejor gobierno es el monárquico, cuando es justo, así su contrario es el peor de todos":

16 Así como el régimen real es el mejor, así también el régimen tiránico es el peor. Pues mientras que al gobierno político se opone la democracia, ya que en ambos casos el gobierno es ejercido por muchos, a la aristocracia se opone la oligarquía, ya que en una y en otra el poder está en manos de pocos; y al reinado se opone la tiranía, ya que en uno y otro caso es uno solo quien manda. Por consiguiente, si la monarquía es la mejor forma de gobierno, según queda probado, y a lo mejor se opone lo peor, es necesario concluir que la tiranía es la peor forma de gobierno.

17 Además, la fuerza unida es más eficaz para lograr el efecto que la dispersa o dividida, pues entre muchos, aunadas las fuerzas, arrastran lo que no podría ser arrastrado si cada uno trabajase divididamente por su cuenta. Por consiguiente, así como es más útil que la fuerza operativa del bien esté lo más unida posible para lograrlo con más eficacia, así también, por el contrario, es más nociva la fuerza operativa del mal si está unida que si está dividida. Pues bien, la fuerza del que gobierna injustamente se emplea en mal de la sociedad, al desviar el bien común de la multitud a su propia y exclusiva utilidad. Y así como en el régimen justo, éste es más útil cuanto más uno es el gobernante, de modo que el reinado es mejor que la aristocracia, y la aristocracia mejor que la república (*politia*), lo contrario ocurre en el régimen injusto, de modo que cuanto más uno es el gobernante tanto más nocivo es el gobierno. De ahí que sea peor la tiranía que la oligarquía, y ésta peor que la democracia.

18 Es más: un régimen resulta injusto cuando busca el bien privado del gobernante, menospreciando el bien común de la sociedad, de modo que es tanto más injusto cuanto más descuida el bien común. Ahora bien, se descuida más el bien común en la oligarquía, en que prevalece la utilidad de unos pocos, que en la democracia, en que son muchos los que buscan la propia utilidad; y más se descuida en la tiranía, en la que se busca el bien privado de uno solo. Pues a todo lo común es más próximo lo de muchos que lo de pocos, y más lo de pocos que lo de uno. Por consiguiente, el régimen tiránico es el más injusto de todos los regímenes.

19 Esto resulta igualmente manifiesto a quien considere el orden de la divina providencia, que dispone perfectamente todas las cosas. En efecto, la perfección proviene en las cosas de la perfección de su causa, dotada de todos los elementos que concurren a la producción del bien, mientras que el mal resulta de cada uno de los defectos singulares. Pues no se da belleza en el cuerpo a no ser que todos los miembros estén debidamente dispuestos, mientras que la fealdad resulta de la anormalidad de cualquiera de los miembros, de modo que la fealdad proviene diversamente de muchas causas, pero la belleza sólo se da cuando hay integridad de causa. Esto sucede en todos los bienes y males, como si Dios hubiese dispuesto que el bien, respondiendo a una sola causa, sea más potente, y el mal, resultando de muchas causas, sea más débil. Conviene, por tanto, que el régimen justo esté en manos de uno solo para que sea más fuerte. Y, en cambio, si el régimen degenera en injusticia, es preferible que esté en manos de muchos para que sea más débil y se entorpezcan mutuamente. De ahí que entre todos los regímenes injustos, el más tolerable sea la democracia, y el peor de todos, la tiranía.

20 Esta conclusión resulta aún más evidente si se tienen en cuenta los males que provienen de la tiranía, porque al no buscar el tirano más que el propio interés, despreciando el bien común, grava a sus súbditos de diversas maneras, según sus diversas pasiones, para procurarse los bienes apetecidos. Pues quien está dominado por la avaricia se apodera de los bienes de los súbditos, según dijo Salomón, en *Proverbios* 29, 4: “El rey con la justicia mantiene el reino, pero el venal lo lleva a la ruina”; y quien está dominado por la iracundia derrama sangre sin motivo, según se lee en el profeta *Ezequiel* 22, 27: “Sus príncipes son como lobos, que despedazan la presa derramando sangre”. Por eso el Sabio amonesta a rehusar tal régimen, diciendo en *Eclesiástico* 9, 18: “Apártate del hombre que tiene poder para matar”, esto es, no en defensa de la justicia, sino que mata a placer de su voluntad. De este modo no habrá seguridad alguna, sino que todo será incierto al faltar el derecho, ni puede haber cosa alguna estable al estar todo puesto en la voluntad, por no decir en el capricho, de otro.

21 El tirano no sólo grava a los súbditos en las cosas corporales, sino que incluso impide también su bien espiritual, porque, al apetecer más presidir que ayudar, obstruye toda ventaja de los súbditos, sospechando que la excelencia de ellos resulta en menoscabo de su inicuo dominio. De ahí que para los tiranos son más sospechosos los buenos que los malos, y siempre temen la virtud ajena. Por consiguiente, procuran evitar que sus

súbditos, siendo virtuosos, adquieran un espíritu de magnanimidad y no toleren su injusta dominación, o que entre los súbditos se establezcan lazos de amistad, o gocen de la ventaja de la paz mutua, a fin de que, careciendo de confianza los unos con los otros, no puedan conspirar contra su dominio. Por eso siembran discordias entre los súbditos o alimentan las existentes, y prohíben todas aquellas cosas que pertenecen a la alianza de los hombres, como matrimonios y banquetes y demás cosas por el estilo que ordinariamente engendran familiaridad y confianza mutua. También procuran que sus súbditos no se hagan poderosos o ricos, porque, juzgándolos según la conciencia de su propia malicia y sabiendo que ellos usan el poder y las riquezas para hacer daño, temen que el poder y las riquezas de los súbditos se vuelvan en contra de ellos. De ahí que del tirano se diga en *Job* 15, 21: "Suenan siempre en sus oídos gritos de espanto, y en tiempo de paz (es decir, cuando nadie intenta hacerle mal) se ve asaltado por el devastador".

22 Esta es la razón de por qué, al tener gobernantes que en vez de inducir a los súbditos a la virtud, sienten envidia de ella y hacen lo imposible para impedirla, se encuentren tan pocos virtuosos bajo el dominio de las tiranías. Pues, según la sentencia de Aristóteles, se dan varones fuertes en aquellos entre quienes se honra a la fortaleza; y, a su vez, dice Cicerón (*Tusculanae* 1, 2) que "las cosas que no se aplauden decaen siempre y tienen poco vigor". Además es natural que los hombres que se crían bajo el temor degeneren en ánimo servil y resulten pusilánimes para toda obra viril y arriesgada, como enseña la experiencia de aquellas provincias que vivieron largo tiempo bajo la tiranía. Por eso dice san Pablo a los *Colosenses* 3, 21: "Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, porque no se hagan pusilánimes".

Considerando estos males de la tiranía dice el rey Salomón, en *Proverbios* 28, 12: "Cuando reinan los impíos es la ruina de los hombres", es decir, que sujetos a la maldad de los tiranos, declinan de la perfección de las virtudes. Más adelante, *Proverbios* 29, 2, dice: "Cuando mandan los impíos el pueblo suspira", como constituido en servidumbre; y en *Proverbios* 28, 28: "Cuando están en auge los impíos se esconde el hombre", para evadir la crueldad de los tiranos. Lo cual no es de admirar, porque el hombre que preside sin razón, llevado de sus pasiones, en nada se diferencia de la bestia. Por eso dice Salomón, en *Proverbios* 28, 15: "León rugiente y oso hambriento es un mal príncipe a la cabeza de su pueblo", de ahí que los hombres se escondan de los tiranos como de bestias crueles, y estar sometido a un tirano parece lo mismo que caer bajo una bestia cruel.

Capítulo 5: “Variación del poder entre los romanos. Aumento de la república bajo el gobierno de muchos”:

23 Puesto que la monarquía, es decir, el gobierno de uno solo, constituye la mejor y la peor forma de régimen político, la dignidad real resulta odiosa para muchos debido a la maldad de los tiranos. Algunos, sin embargo, deseando el régimen monárquico, incurren en la crueldad de la tiranía, y muchos gobernantes ejercen la tiranía bajo pretexto de dignidad real.

Ejemplo evidente de ello ha sido la república romana. Pues después que el pueblo romano expulsó a sus reyes, cuya fastuosidad regia, o más bien tiránica, no podía soportar, instituyeron cónsules y otros magistrados, por quienes empezaron a gobernarse, deseando cambiar el régimen real en aristocracia. Tras lo cual, según refiere Salustio (*De Catilinae coniuratione*, cap. 7), “es increíble en cuán poco tiempo aumentó la población de Roma al alcanzar la libertad”.

Sucede efectivamente con frecuencia que los hombres que viven sometidos a un rey se esfuerzan menos por el bien común, al pensar que todo lo que hacen por el bien común no resulta en provecho propio, sino de aquel bajo cuya potestad están los bienes comunes. En cambio, cuando ven que el bien común no está bajo el poder de uno solo, ya no lo consideran tanto como un bien que es de otro, sino que cada uno se afana por él como por cosa propia. De ahí que la experiencia enseñe que una ciudad regida por funcionarios que se renuevan anualmente es a veces más poderosa que un rey que posea tres o cuatro ciudades; y hasta las pequeñas cargas públicas exigidas por los reyes se sobrellevan peor que otras más pesadas impuestas por el pueblo.

24 Esto es lo que sucedió en la república romana, pues el pueblo se alistaba a la milicia y la gente pagaba a los soldados con tanto desprendimiento que cuando no bastaba el erario público, como refiere san Agustín (*De Civitate Dei* III, 19), “las haciendas privadas pasaron a servir a los usos públicos, y cada uno dio lo que tenía, hasta el extremo de que el Senado mismo no se reservó nada de oro, fuera de sendos anillos y sendas bulas, insignias de su dignidad”.

Pero cuando se cansaron de las continuas disensiones, que degeneraron en guerras civiles, con las que desapareció la libertad conseguida a tanta costa, se doblegaron al poder de los emperadores, que al principio rehusaron llamarse reyes, por haber sido este nombre odioso a los romanos. Algunos de ellos procuraron fielmente, de modo regio, el bien común, y debido a su empeño la república romana pudo crecer y conservarse. Otros

muchos, por el contrario, a la vez que tiranizaban a sus súbditos, fueron desidiosos y débiles con los enemigos, y llevaron a la ruina la república romana.

25 Semejante proceso se dio entre los hebreos. Al principio, cuando eran gobernados por los jueces, los enemigos los desgarraban por todas partes, pues cada uno hacía lo que mejor le parecía a él. Pero cuando, a su instancia, les dio Dios reyes, la malicia de éstos les apartó del culto del único Dios y finalmente fueron llevados a la cautividad.

Dos son, por consiguiente, los peligros que amenazan: el rechazar la óptima forma de gobierno monárquico por temor a la tiranía, o que el poder real, aceptado por su prestancia, degenere en tiranía.

Capítulo 6: "El gobierno de muchos degenera más frecuentemente en tiranía que el de uno solo, y por tanto es preferible el régimen monárquico":

26 Siendo, pues, obligado elegir entre dos extremos, ambos expuestos a peligro, debe elegirse preferentemente aquel que está expuesto a menos males. Ahora bien, se siguen menos males de la monarquía cuando degenera en tiranía, que de la aristocracia cuando ésta se corrompe.

Y es porque la disensión que ordinariamente surge en el régimen de muchos, es contraria al bien de la paz, que es el principal bien social, el cual no se pierde en la tiranía, la cual más bien perjudica a algunos bienes de los particulares, a menos que la tiranía sea tan grande que se encarnice contra toda la sociedad. Es, pues, preferible optar por el gobierno de uno que por el de muchos, aunque ambas formas tienen sus peligros.

27 Además, parece que debe evitarse más aquello de lo cual ordinariamente se pueden seguir mayores peligros. Ahora bien, los mayores peligros para la sociedad provienen más frecuentemente del régimen de muchos que del régimen de uno, pues ocurre con más frecuencia que entre muchos haya algunos que fallen en el cuidado del bien común, que si es uno solo el responsable. Y entonces, al desviar uno de los gobernantes su intención del bien común, amenaza el peligro de disensión entre los súbditos, porque si hay disensión entre los que mandan es natural que la haya también en el pueblo. En cambio, si es uno solo el que gobierna, ordinariamente mira por el bien común, y si alguna vez descuida esa atención, no se sigue que se convierta inmediatamente en opresor de los súbditos, que es el exceso de la tiranía, y el máximo grado de depravación del gobierno, como queda dicho. Por consiguiente, han de evitarse preferentemente los peligros que

provienen del gobierno de muchos que los que provienen del gobierno de uno solo.

28 En tercer lugar, no es menos frecuente que degenere en tiranía el régimen de muchos que el régimen de uno solo, sino al contrario. Pues una vez que surge la disensión en el gobierno de muchos, ocurre con frecuencia que uno se imponga a los demás y usurpe para sí el poder total sobre el pueblo, como puede comprobarse en el curso de la historia. Casi todos los regímenes de muchos terminaron en tiranía, como es patente en la república romana, que, tras haber sido durante mucho tiempo administrada por muchos magistrados, cuando surgieron los odios, las disensiones y las guerras civiles, cayó en poder de crudelísimos tiranos. Y en general, si uno considera atentamente los hechos pretéritos y lo que sucede en nuestros días, verá que fueron más los que ejercieron la tiranía en las tierras regidas por muchos que en las que son gobernadas por uno solo.

Por consiguiente, si el régimen monárquico, que es el mejor, tiene su mayor inconveniente en el peligro de la tiranía, pero ésta no suele ocurrir menos, sino más, en el régimen de muchos, se sigue que en absoluto es más conveniente vivir bajo un rey que bajo un gobierno de muchos.

Suma Teológica, parte II, sección I, cuestión 105, artículo 1 en el cuerpo:

Respecto de la buena constitución del régimen en alguna ciudad o nación, hay que tener en cuenta dos cosas. La primera es que todos tengan alguna parte en el régimen: de este modo se logra conservar la paz del pueblo, y todos aman y custodian tal constitución, como se dice en el libro II de la *Política*. La segunda es la que tiene relación con la especie del régimen o constitución. Aun cuando son diversas sus especies, como enseña el Filósofo en el libro III de la *Política*, las principales, sin embargo, son el reino, en el que uno gobierna según virtud, y la aristocracia, o potestad de los mejores, en la cual unos pocos gobiernan de acuerdo a su virtud. Por consiguiente, la óptima constitución del régimen de una ciudad o reino es aquella en que uno, de acuerdo a su virtud, está a la cabeza presidiendo a todos; subordinados a él hay algunos que son jefes por su virtud, perteneciendo, sin embargo, el régimen a todos, por ser estos últimos elegibles entre todos y por todos. Tal es la constitución mejor, buena combinación de reino, pues uno preside; de aristocracia, pues muchos gobiernan según su virtud, y de democracia, o potestad del pueblo, pues los jefes pueden ser elegidos entre los que pertenecen al pueblo, y a éste compete elegirlos.

VI. La ley humana

Suma Teológica, parte II, sección I, cuestión 90, artículo 1, en el cuerpo:

La ley es una cierta regla y medida de los actos, por la cual se induce a actuar o se retrae de la acción: la ley, en efecto, se llama así en cuanto procede de “ligar”, puesto que obliga a actuar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual es el primer principio de ellos, pues a la razón compete ordenar al fin, que es el primer principio en el actuar, según dice el Filósofo. En cualquier orden de cosas, lo que es principio es medida y regla en dicho orden, tal como lo es la unidad en el orden de los números, y el primer movimiento en el orden de los movimientos. De lo cual se sigue que la ley es algo que pertenece a la razón.

Ibídem, artículo 2, en el cuerpo:

Así como la razón es el principio de los actos humanos, así también en la misma razón hay algo que es principio de lo demás que a ella compete. Por esto, es preciso que a tal principio corresponda de modo primero y primordial la ley.

Ahora bien, el primer principio en el orden de la operación, al que se refiere la razón práctica, es el fin último. Y el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza. Por lo cual es preciso que la ley corresponda primordialmente a lo que se ordena a la bienaventuranza.

Además, puesto que lo que es parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre es parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley se refiera propiamente a lo que se ordena a la felicidad común. Por lo cual el Filósofo, al dar una definición de lo legal, menciona la felicidad y la comunidad política. Dice, en efecto, en el V libro de la *Ética*, que “llamamos justo legal a lo que causa y conserva la felicidad y, particularmente, la comunión política”. Pues, como él mismo dice en el libro I de la *Política*, la ciudad es la comunidad perfecta.

En cualquier orden de cosas, lo que es más perfecto es principio de las demás cosas, las cuales tienen su lugar según se ordenen a aquél. Así el fuego, que es lo más perfectamente cálido, es causa del calor de los cuerpos mixtos, que se dicen cálidos en la medida en que participan del fuego. Por lo cual es preciso que, puesto que la ley es tal según el orden al bien común, cualquier otro precepto referido a alguna acción particular sea ley sólo según se ordene al bien común.

Ibídem, respuesta a la tercera objeción:

Así como nada consta con certeza a la razón especulativa si no es por resolución a los primeros principios indemostrables, del mismo modo nada consta con certeza a la razón práctica si no es por el orden al último fin, que es el bien común. Ahora bien, todo lo que consta de este modo a la razón tiene carácter de ley.

Ibídem, artículo 3, respuesta a la tercera objeción:

Así como el bien de un hombre no es el último fin, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una casa se ordena al bien de una ciudad, que es la comunidad perfecta. Por lo cual, aquel que gobierna una familia, puede ciertamente dar algunos preceptos o reglas, pero no los que tienen propiamente carácter de ley.

Ibídem, cuestión 92, artículo 1, en el cuerpo:

La virtud propia de un súbdito consiste en que bien se someta a aquel por quien es gobernado: del mismo modo como vemos que la virtud de lo irascible y lo concupiscible consiste en que sean adecuadamente obedientes a la razón. De este modo, “la virtud de cualquier súbdito está en que se someta bien al príncipe”, como dice el Filósofo en el libro I de la *Política*.

Ahora bien, a esto se ordena cualquier ley, a ser obedecida por los súbditos. Por lo cual es claro que lo propio de la ley es inducir a los súbditos a su propia virtud. Y puesto que la virtud es “lo que hace bueno al que la tiene” (*Ética* II, 6), se sigue que el efecto propio de la ley es hacer buenos, en absoluto o bajo algún particular respecto, a aquellos a quienes se da. Si la intención de quien da la ley se ordena al verdadero bien, que es el bien común regulado según la justicia divina, se sigue que por la ley los hombres se hacen buenos en absoluto. Si, en cambio, la intención del legislador se ordena a algo que no es un bien en absoluto, sino útil o deleitable para él mismo u opuesto a la justicia divina, entonces la ley no hace a los hombres buenos en absoluto, sino bajo algún respecto, es decir, en orden a tal régimen. De este modo se encuentra el bien aun en los que son de suyo malos, tal como se dice de alguno que es buen ladrón, porque opera en conformidad a su fin.

Ibídem, cuestión 95, artículo 1, en el cuerpo:

El hombre tiene naturalmente una cierta aptitud para la virtud; pero es necesario que la perfección de la misma virtud la alcance mediante alguna disciplina. Así también vemos que mediante alguna industria el hombre provee a sus necesidades, como el alimento y el vestido; los principios de tal industria los posee por naturaleza, a saber, la razón y las manos, pero no su perfección, como los demás animales, a los cuales la naturaleza dio suficiente alimento y vestido.

Ahora bien, para la adquisición de esta disciplina no se basta fácilmente el hombre a sí mismo, pues la perfección de la virtud consiste principalmente en retraer a los hombres de las delectaciones indebidas, a las cuales se hallan inclinados, y en mayor grado los jóvenes, en quienes es más eficaz la disciplina. Por lo cual es preciso que esta disciplina, mediante la cual se alcanza la virtud, sea recibida de otros. Ciertamente, en lo que respecta a aquellos jóvenes que están inclinados, por buena disposición de la naturaleza, o por costumbre o, más aún, por un don divino, a los actos de las virtudes, basta la disciplina paterna, que se da mediante admoniciones. Pero, puesto que hay algunos protervos e inclinados al vicio a quienes las palabras no mueven fácilmente, ha sido necesario que por la fuerza y el miedo sean cohibidos respecto del mal, de tal modo que, desistiendo de esta manera de hacer lo malo, dejarán quieta la vida de los demás, y ellos mismos serán conducidos a hacer voluntariamente lo que primero hacían por miedo, para así hacerse virtuosos.

Esta disciplina que obliga por el temor a la pena es la disciplina de las leyes. Por lo cual fue necesario para la paz y la virtud de los hombres que se estableciesen leyes, porque, como dice el Filósofo en el libro I de la *Política*, "así como el hombre, si es perfecto en la virtud, es el mejor de los animales, así también, si se aparta de la ley y de la justicia, es el peor de todos"; el hombre, en efecto, tiene el arma de la razón para colmar sus concupiscencias y su ferocidad, que no la tienen los otros animales.

Ibídem, artículo 2, en el cuerpo:

Agustín dice en *De libero arbitrio* (I, 5, 4), "no parece que sea ley la que no es justa". De lo que se sigue que la ley tiene virtud de tal en la medida en que sea justa. Ahora bien, en las cosas humanas se dice que algo es justo en cuanto que es recto según la regla de la razón. Y la primera

regla de la razón es la ley natural. Por tanto, toda ley humana en tanto es ley en cuanto derive de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que tener en cuenta que de la ley natural algo puede derivar de dos maneras: una, como las conclusiones de los principios; otra, como ciertas determinaciones de nociones comunes. El primer modo es semejante a aquel por el que en las ciencias se siguen las conclusiones demostrativas de los principios. El segundo, en cambio, se asemeja a aquel por el cual en las artes las formas comunes son determinadas a algo especial: tal como es necesario que el artífice determine la forma común de casa a este o aquel modelo concreto.

Así pues, hay algunas derivaciones de los principios comunes de la ley natural por modo de conclusiones: tal como el precepto de "no matar" puede derivar como una cierta conclusión del principio "no hay que hacer el mal". Y hay otras derivaciones por modo de determinación: así, en la ley natural está que aquel que peca, sea castigado; pero que sea castigado con tal pena, es una determinación de la ley natural.

Ambos modos se encuentran en la ley humana. Pero aquellas derivaciones según el primer modo se contienen en la ley humana no sólo porque ésta lo establece, sino que tienen fuerza proveniente de la ley natural. Pero las que lo son de acuerdo al segundo modo, tienen fuerza sólo de la ley humana.

Ibídem, cuestión 96, artículo 2, en el cuerpo:

La ley se establece como cierta regla y medida de los actos humanos. Ahora bien, la medida debe ser homogénea con lo medido, como se dice en el libro X de la *Metafísica* (cap. 1): las cosas diversas se miden con diversas medidas. Por lo cual es preciso que también las leyes se impongan a los hombres según su condición, pues, como dice Isidoro, la ley debe ser "posible según la naturaleza y según las costumbres de la patria".

La potestad o facultad de obrar procede de un hábito o disposición interior: en efecto, no es lo mismo lo que es posible para el que no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso; tal como no es posible lo mismo para el niño y para el adulto. Y por esta razón no se establece la misma ley para el niño que la que se le pone al adulto: muchas cosas se permiten a los niños que en los adultos la ley vitupera y castiga. Y, análogamente, muchas cosas son permitidas a los hombres que no son de virtud perfecta, que no se toleran en los hombres virtuosos.

La ley humana se establece para el común de los hombres, donde la mayor parte son hombres no perfectos en la virtud. Por esto, la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino sólo los más graves, de los cuales es posible abstenerse a la mayor parte, y, entre ellos, principalmente aquellos que van en daño de los otros, sin cuya prohibición la sociedad humana no puede permanecer. Así, la ley humana prohíbe los homicidios, los hurtos, etc.

Ibídem, artículo 3, en el cuerpo:

Las especies de las virtudes se distinguen según sus objetos. Ahora bien, todos los objetos de las virtudes pueden ser referidos sea al bien privado de las personas, sea al bien común de la multitud: así, lo que es propio de la fortaleza puede alguien realizarlo para la conservación de la ciudad, o para resguardar el derecho de un amigo; y lo mismo con las demás virtudes.

Ahora bien, la ley, como se ha dicho, ordena al bien común. Por esto, no hay ninguna virtud cuyos actos no puedan ser preceptuados por la ley. Pero la ley humana no preceptúa todos los actos de todas las virtudes, sino sólo aquellos que son ordenables al bien común, sea de manera inmediata, tal como lo que se hace directamente para el bien común, o mediata, como lo que el legislador ordena perteneciente a la buena disciplina, por la cual los ciudadanos son educados para conservar el común bien de la justicia y de la paz.

Ibídem, artículo 4, en el cuerpo:

Las leyes humanas son justas o injustas. Si son justas, obligan en el fuero de la conciencia, en virtud de la ley eterna, de la cual derivan, según aquello de *Proverbios* 8, 15: “Por mí reinan los reyes, y disciernen lo justo los que hacen las leyes”. Ahora bien, una ley es justa en razón del fin, cuando se ordena al bien común; en razón del autor, cuando no excede la potestad de quien la establece, y en razón de su forma, cuando las cargas en orden al bien común son impuestas a los súbditos según igualdad proporcional.

Como un hombre es parte de la multitud, lo que es y lo que tiene cualquier hombre es de la multitud, tal como lo que es una parte, en cuanto tal, lo es del todo: por esto la naturaleza produce algún detrimento en la

parte, para que se salve el todo. Según esto, las leyes que imponen proporcionalmente las cargas son leyes justas, obligan en el fuero de la conciencia y son verdaderas leyes.

En cambio, las leyes son injustas por dos razones. Una, por contrariedad al bien humano: sea en cuanto al fin, como la ley que establece cargas a los súbditos que no son de utilidad común, sino de la propia codicia y gloria de quien preside; sea en cuanto al autor, como cuando alguien establece una ley que excede la potestad a él otorgada; sea también en cuanto a la forma, como cuando se distribuyen las cargas a la multitud de manera desigual, aun si se ordenan al bien común.

Y éstas, más que leyes, son violencias, pues, como dice Agustín en *De libero arbitrio* (I, 5), "no se ve que sea ley la que no es justa". Por esto, tales leyes no obligan en el fuero de la conciencia, salvo para evitar el escándalo o la turbación, por cuya causa el hombre debe ceder aun su propio derecho, según aquello de *Mateo* 5, 40-41: "Si alguno te requisara para mil pasos, ve con él otros dos mil; y a quien te quite la túnica, dale también el manto".

En segundo término, las leyes también pueden ser injustas en razón de su oposición al bien divino: tal como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría, o a cualquier otra cosa que sea contraria a la ley divina. De ningún modo es lícito observar estas leyes, pues, según se dice en los *Hechos de los Apóstoles* 5, 29, "hay que obedecer antes a Dios que a los hombres".

VII. Las virtudes políticas

Cuestión disputada sobre la Caridad, artículo 2, en el cuerpo:

Como la virtud es la que opera en orden al bien, de cada virtud se requiere que se halle de tal modo dispuesta respecto del bien, que actúe bien, es decir, voluntaria, pronta y deleitablemente, y también con firmeza: éstas son, en efecto, las condiciones de la acción virtuosa, las cuales no se pueden dar si el que actúa no ama el bien por el cual actúa, puesto que el amor es el principio de todo afecto de la voluntad. Lo que se ama se desea mientras no se tiene, produce deleite cuando se tiene, y la tristeza sobreviene por aquello que impide poseerlo. Además, aquello que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitablemente. En consecuencia, para la virtud se requiere amor del bien en orden al cual la virtud opera.

(...) Si el hombre es admitido a participar del bien de una ciudad, y

se hace ciudadano de ella, le corresponde tener las virtudes para obrar lo que es propio del ciudadano, y por ello amar el bien de la ciudad. Así, el hombre que, por la divina gracia, es admitido a participar de la celestial bienaventuranza, que consiste en la visión y fruición de Dios, se hace cual ciudadano y socio de la sociedad bienaventurada, a la cual se la llama Jerusalén celeste, según aquello de *Efesios* 2, 19: “Sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios”.

Por lo cual, al hombre así incorporado a las cosas celestes le competen ciertas virtudes gratuitas, que son las virtudes infusas; para cuya debida operación se exige el amor del bien común de toda sociedad en absoluto, que es el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza.

Ahora bien, amar el bien de una ciudad ocurre de dos modos: uno, para poseerlo; otro, para conservarlo.

Amar el bien de una ciudad para tenerlo y poseerlo, no es lo que hace al buen político, pues de esta manera también un tirano ama el bien de una ciudad, para dominarla; lo cual es amarse a sí mismo más que a la ciudad: desea, en efecto, este bien para sí, no para la ciudad. Pero amar el bien de la ciudad para conservarlo y defenderlo, es amar verdaderamente a la ciudad; lo cual hace al buen político, en tanto que, para conservar y extender el bien de la ciudad, se expone al peligro de muerte y desdeña el bien privado.

a) La prudencia

Suma Teológica, parte II, sección II, cuestión 47, artículo 10, en el cuerpo:

Según dice el Filósofo en el VI libro de la *Ética*, algunos han sostenido que la prudencia no se extiende al bien común, sino sólo al bien propio. Y esto, porque juzgaban que no es menester que el hombre busque otra cosa que el bien propio. Pero este juicio repugna a la caridad, que “no es interesada” (*I Corintios* 13, 5). Por lo cual el Apóstol dice de sí mismo (*Ibid*. 10, 33), “no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven”. Repugna también a la recta razón, la cual juzga que el bien común es mejor que el bien de uno.

Por tanto, puesto que corresponde a la prudencia aconsejar rectamente, juzgar y preceptuar acerca de aquello por lo cual se llega al fin debido, es claro que la prudencia no sólo se refiere al bien privado de un hombre, sino también al bien común de la multitud.

Ibídem, respuesta a la primera objeción:

Así como toda virtud moral referida al bien común se llama justicia legal, del mismo modo la prudencia referida al bien común se llama “política”: de tal modo que la política tiene relación con la justicia legal del mismo modo como la prudencia, simplemente tal, la tiene con la virtud moral.

Ibídem, artículo 12, en el cuerpo:

La prudencia radica en la razón. Regir y gobernar es propio de la razón. En consecuencia, en cuanto participa uno del régimen y del gobierno, en tanto le compete poseer razón y prudencia. Por otra parte, es claro que al súbdito en cuanto es súbdito, y al siervo en cuanto es siervo, no les corresponde regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Por lo cual la prudencia no es virtud del siervo en cuanto es tal, ni del súbdito en cuanto es súbdito. Pero puesto que cualquier hombre, por ser racional, participa algo de la acción de regir según el arbitrio de la razón, le compete, en la misma medida, tener prudencia. De modo que es claro que la prudencia en el príncipe es “al modo del arte arquitectónica”, según se dice en el libro VI de la *Ética*. En los súbditos, en cambio, es “al modo del arte manual”.

b) La justicia

Ibídem, cuestión 58, artículo 5, en el cuerpo:

La justicia ordena al hombre en relación a otro. Lo cual puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado singularmente. Segunda, a otro considerado en común, en cuanto que aquel que sirve a una comunidad, sirve a todos los hombres que a ella pertenecen. A ambas maneras puede referirse la justicia en su sentido propio.

Es claro, por otra parte, que todos los que pertenecen a una comunidad se refieren a ella como las partes al todo. Y lo que es la parte, lo es del todo, por lo cual cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Conforme a lo cual, el bien de cualquier virtud, sea que ordene al hombre

respecto de sí mismo, sea que lo ordene respecto de otras personas singulares, puede ser referido al bien común, al cual ordena la justicia. Y así los actos de todas la virtudes pueden pertenecer a la virtud de la justicia, por la cual se ordena el hombre al bien común. En este sentido la justicia es llamada virtud general.

Y puesto que a la ley corresponde ordenar al bien común, a esta justicia general se la llama justicia legal: por ella, en efecto, el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.

Ibídem, artículo 6, en el cuerpo:

Puede ser algo llamado general en dos sentidos. Uno, por predicación, tal como "animal" es general al hombre, al caballo y a otros. Y de este modo es preciso que lo general sea esencialmente lo mismo que aquello respecto de lo cual es general, pues el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición. Según el otro sentido, se dice de algo que es general según su virtud, tal como la causa universal es general para todos los efectos, así el sol respecto de todos los cuerpos, que son iluminados o inmutados por su virtud. Y no es preciso que lo general, tomado en este sentido, sea lo mismo en esencia que aquello respecto de lo cual es general, puesto que no son de la misma esencia la causa y el efecto.

De este modo, pues, se dice de la justicia legal que es virtud general: a saber, en cuanto ordena los actos de las demás virtudes a su fin, lo cual es mover imperativamente todas las demás virtudes. Así, en efecto, como la caridad puede ser llamada virtud general, en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal, en cuanto ordena los actos de todas las virtudes al bien común. Y, en consecuencia, así como la caridad, que tiene el bien divino como objeto propio, es una virtud especial según su esencia, así también la justicia legal es una virtud especial según su esencia, según tiene el bien común como objeto propio. Y de esta manera es en el que gobierna de modo principal y como arquitectónico, en cambio en los súbditos de modo secundario y como ministerial.

Puede, sin embargo, llamarse justicia legal a cualquier virtud, según es ordenada al bien común por la virtud antedicha, que es especial en cuanto a su esencia y general en cuanto a su virtud. Y según este modo de hablar la justicia legal es la misma en esencia con toda virtud moral, habiendo con ella sólo distinción de razón. Y de este modo habla el Filósofo.

c) La piedad

Ibídem, cuestión 101, artículo 1, en el cuerpo:

El hombre se hace deudor de los demás de diversas maneras, según su excelencia y los diversos beneficios de ellos recibidos. Bajo ambos aspectos ocupa el primer lugar Dios, pues es lo más excelente, y es el primer principio de nuestro ser y de nuestro gobierno. En segundo lugar, el principio de nuestro ser y de nuestro gobierno son los padres y la patria, por los cuales y en la cual nacemos y somos nutridos. Y por consiguiente, después de Dios, el hombre es máximamente deudor de los padres y de la patria. Por lo cual, así como a la religión corresponde dar culto a Dios, así, en un segundo lugar, corresponde a la piedad dar culto a los padres y a la patria. En el culto a los padres se comprende el culto a todos los consanguíneos, pues éstos se dicen tales por proceder de los mismos padres, como lo dice el Filósofo en el libro VIII de la *Ética*. En el culto de la patria se comprende el culto de los conciudadanos, y de todos los amigos de la patria. Y por tanto a éstos se extiende la virtud de la piedad.

Ibídem, artículo 3, en el cuerpo:

Una virtud es especial en cuanto se refiere a un objeto según una razón específica. Como, por otra parte, corresponde a lo que es la justicia que se dé a otro lo que se le debe, allí donde se encuentre una razón especial de débito a una persona, ahí habrá una virtud especial. Ahora bien, se debe algo especial a alguien en razón de ser el principio connatural que da el ser y gobierna. A este principio se refiere la piedad, en cuanto da reconocimiento y culto a los padres y a la patria, y a los que le están vinculados. Por esto la piedad es una virtud especial.

Ibídem, respuesta a la primera objeción:

Así como la religión es una expresión de fe, esperanza y caridad, por la cual el hombre se ordena primordialmente a Dios, así también la piedad es expresión de la caridad que se tiene a los padres y a la patria.

Ibídem, respuesta a la tercera objeción:

La piedad se extiende a la patria según es para nosotros un cierto principio de ser; en cambio la justicia legal se refiere al bien de la patria en cuanto es bien común. Por tanto, la justicia legal tiene mayor razón para ser virtud general que la piedad.

d) La obediencia

Ibídem, cuestión 104, artículo 1, en el cuerpo:

Tal como las acciones de las cosas naturales proceden de potencias naturales, así las operaciones humanas proceden de la humana voluntad. Es preciso, por otra parte, que en las cosas naturales lo superior mueva a lo inferior en sus acciones, en razón de la excelencia de la virtud dada a aquello por Dios. Por lo cual también es menester que en las cosas humanas los superiores muevan a los inferiores por su voluntad, fundados en la autoridad de la ordenación divina. Ahora bien, mover por la razón y la voluntad es preceptuar. Por tanto, tal como según el mismo orden natural instituido por Dios lo inferior en las cosas naturales necesariamente se somete a la moción de lo superior, así también en las cosas humanas, según el orden del derecho natural y divino están obligados los inferiores a obedecer a sus superiores.

Ibídem, artículo 5, en el cuerpo:

El que obedece se mueve por el imperio de quien manda por una cierta necesidad de justicia, tal como una cosa natural es movida por su motor por necesidad natural. Ahora bien, que una cosa natural no sea movida por su motor, puede ocurrir por dos razones. La primera, a causa del impedimento que proviene de la mayor potencia de otro motor, tal como el leño no es quemado por el fuego si el agua lo impide. La segunda, a causa de un defecto en la ordenación del móvil al motor, en cuanto está sujeto parcial y no totalmente a su acción: así a veces un líquido está sujeto a la acción del calor en cuanto a ser calentado, pero no en cuanto a ser secado o consumido.

De manera semejante, también por dos razones puede ocurrir que un

súbdito no esté obligado a obedecer en todo a su superior. Primero, en razón de un precepto de una potestad mayor. Así, sobre aquello de *Romanos* 13, 2: “Quienes resisten, atraen sobre sí la condenación”; dice la Glosa: “¿Debes hacer lo que manda el procurador, si lo manda contra el procónsul? Y si algo manda el procónsul y otra cosa el emperador, ¿acaso hay duda de que hay que desdeñar a aquél y servir a éste? Por tanto, si una cosa manda el emperador y otra Dios, hay que despreciar a aquél y obedecer a Dios”.

Segundo, no está obligado el inferior a obedecer a su superior, si éste manda algo en lo cual aquél no le está sujeto. Dice Séneca, en el libro III *De Beneficiis* (cap. 20): “Yerra quien considere que la servidumbre se extiende al hombre completo. Su parte mejor está exceptuada. Los cuerpos se hallan sometidos y adscritos a un dueño, pero la mente es libre”. Por esto, en lo que pertenece al movimiento interior de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a otro hombre, sino sólo a Dios.

En cambio, el hombre está obligado a obedecer a otro hombre en lo que exteriormente se realiza por el cuerpo. Sin embargo, tampoco el hombre está obligado a obedecer a otro hombre, sino sólo a Dios, en lo que pertenece a la misma naturaleza del cuerpo, pues todos los hombres son de igual naturaleza; esto es así, por ejemplo, en lo que corresponde a la sustentación del cuerpo y a la generación de la prole. Por lo cual no deben obediencia ni el siervo al señor, ni el hijo a los padres en lo que respecta a contraer matrimonio o a conservar la virginidad, o en otras cosas semejantes.

Pero en lo que corresponde a la disposición de los actos y de las cosas humanas, está obligado el súbdito a obedecer a su superior, según sea la razón de la superioridad: como el soldado a su jefe en lo que corresponde a la guerra; como el siervo a su amo en la realización de las obras serviles; como el hijo al padre en lo que toca a la disciplina de la vida y al cuidado de las cosas de la casa, etc.

Ibídem, respuesta a la segunda objeción:

El hombre está sometido a Dios absolutamente en todo, en lo interior y en lo exterior; por tanto debe obedecerle también en todo. Por el contrario, los súbditos no están sometidos a sus superiores en todo, sino en algo determinado. Y en cuanto a esto, los superiores son medios entre Dios y los súbditos. Pero en cuanto a lo demás, éstos se someten directamente a Dios, por quien son instruidos mediante la ley natural o escrita.

Ibídem, artículo 6, en el cuerpo:

La fe en Cristo es principio y causa de justicia, según aquello de *Romanos* 3, 22: "La justicia de Dios por la fe en Jesucristo". En consecuencia, por la fe en Cristo no se destruye el orden de justicia, sino más bien se afirma. El orden de justicia requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores: de otro modo, en efecto, no se podría conservar el orden de las cosas humanas. Por tanto, por la fe en Cristo no están excusados los fieles de la obligación de obedecer a los príncipes seculares.

Ibídem, respuesta a la primera objeción:

La servidumbre por la cual un hombre se somete a otro hombre pertenece al cuerpo, no al alma, que permanece libre. Ahora, en cuanto al estado de esta vida, por la gracia de Cristo somos liberados de los defectos del alma, pero no de los defectos del cuerpo, según lo dice de sí mismo el Apóstol en *Romanos* 7, 25, que "con la mente sirve a la ley de Dios, por la carne en cambio a la ley del pecado". Por tanto, aquellos que se hacen hijos de Dios por la gracia, se hallan libres de la servidumbre espiritual del pecado; pero no de la servidumbre corporal, por la cual están obligados a someterse a sus señores temporales, según dice la Glosa acerca de *I Timoteo* 6, 1: "Quienes estén bajo el yugo de la servidumbre", etc.

Ibídem, respuesta a la tercera objeción:

En tanto está el hombre obligado a obedecer a los príncipes seculares, en cuanto lo requiera el orden de la justicia. Por tanto, si no hay un principado justo, sino usurpado, o si se manda algo injusto, no están obligados los súbditos a obedecerle, sino sólo accidentalmente, para evitar el escándalo o un peligro.

e) Los deberes del gobernante

Acerca del régimen de los príncipes, capítulos 8 al 16:

Capítulo 8: "Sobre cuál debe ser el principal motivo del rey, si el honor o la gloria. Opiniones y solución al problema":

35 Supuesto que es propio del rey, conforme a lo dicho, procurar el bien del pueblo, su oficio parece demasiado pesado si no va recompensado con algún bien propio. Es, pues, necesario considerar en qué consiste el premio de un buen rey.

36 A algunos les pareció que no era otro que el honor y la gloria; por eso el mismo Cicerón dice en el libro de la *República* que el príncipe de la ciudad debe ser alimentado con gloria, y la razón de ello parece asignarla Aristóteles en el libro V de la *Ética*, cap. 7, al decir que si al príncipe no le bastan el honor y la gloria, se convierte consiguientemente en tirano. En efecto, a todos es natural buscar el propio bien; por consiguiente, si el príncipe no se contenta con la gloria y el honor, buscará los placeres y las riquezas, y así terminará injuriando y robando a los súbditos.

37 Pero de aceptar esta opinión, se seguirían muchos inconvenientes.

En primer lugar, porque resultaría muy pesado a los príncipes tener que soportar tantos trabajos y solicitudes por una recompensa tan frágil. Pues entre todas las cosas humanas nada más frágil que la gloria y el honor del favor de los hombres, puesto que depende de sus opiniones, que son lo más mudable de la vida; de ahí que el profeta *Isaías*, 40, 6-8, llame a esa gloria "flor de heno".

Por lo demás el deseo de gloria humana anula la grandeza de alma, pues quien busca el favor de los hombres se ve obligado a servir en todo lo que dice y hace a la voluntad de ellos, y así al procurar agradar a los hombres se hace esclavo de todos y de cada uno. Por eso advierte el mismo Cicerón, en el libro *De Officiis*, que hay que precaverse contra el apetito de gloria. Quita, efectivamente, la libertad de espíritu, que debe ser objeto del empeño de los hombres magnánimos. Y nada debe haber más digno de un príncipe, cuya misión es procurar el bien, que la magnanimidad de espíritu. Por consiguiente el premio de la gloria humana no es la recompensa adecuada al oficio del rey.

38 Además, establecer ese premio para los príncipes resulta a su vez perjudicial para el pueblo. Pues es deber de todo hombre bueno despreciar la gloria, lo mismo que los demás bienes temporales. El hombre virtuoso y fuerte subordina la gloria, y hasta la vida, a la justicia. Resulta entonces esta paradoja: que mientras la gloria sigue a los actos virtuosos, virtuosamente se desprecia la gloria, y el hombre viene a ser glorioso precisamente al despreciar la gloria, según la sentencia de Fabio: "Quien desprecia la gloria, tendrá gloria verdadera". Y Salustio dice, hablando de Catón (*De*

Catilinae coniuratione, cap. 54): "Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más la conseguía". Los mismos discípulos de Cristo se comportaban como ministros de Dios "en honra y deshonra, en mala o buena fama" (*II Corintios* 6, 8). No es, por consiguiente, el premio proporcionado a un hombre bueno la gloria, que es precisamente despreciada por los buenos. Si sólo, pues, se asigna este bien como premio a los príncipes dignos, se seguiría que los hombres buenos no asumirían el poder, o que, si lo asumiesen, no tendrían recompensa.

39 Es más: del deseo de la gloria se siguen males peligrosos. Pues muchos, por buscar inmoderadamente la gloria en la guerra, se perdieron a sí mismos y a sus ejércitos, dejando la libertad de la patria bajo el poder del enemigo. De ahí que Torcuato, príncipe romano, para ejemplo de que debe evitarse ese riesgo, según refiere Salustio (*De Catilinae coniuratione,* cap. 10), "mató a su propio hijo, quien, aunque saliera victorioso al lanzarse con ardor juvenil contra el enemigo que le provocaba, había contrariado en esto su mandato, para que no hubiese mayor mal en el ejemplo de presunción que utilidad en la gloria de haber derrotado al enemigo".

El apetito de gloria lleva también consigo otro vicio familiar, que es la hipocresía. Como es difícil y son pocos los que llegan a poseer auténticas virtudes, las únicas a las que se debe el honor, muchos, sedientos de gloria, fingen ser virtuosos. Por eso, como dice Salustio (*op. cit.*, cap. 10), "la ambición obligó a muchos mortales a hacerse falsos, a tener una cosa oculta en el corazón y a proferir otra con la lengua, a tener más cara que ingenio". Hasta nuestro mismo Salvador llama hipócritas, es decir, simuladores, a los que hacen buenas obras para ser vistos por los hombres (*Mateo* 6, 5).

Por consiguiente, así como es peligroso para el pueblo que el príncipe busque como premio los placeres y las riquezas, no sea que se haga raptor y oprobioso, así también es peligroso que se contente con el premio de la gloria, no sea que venga a ser presuntuoso e hipócrita.

40 Pero si los referidos autores señalaron como premio del príncipe el honor y la gloria, no es en el sentido de que sea esto el fin principal a que debe atender el buen rey, sino en el sentido de que es más tolerable que busque la gloria a que busque el dinero o se deje llevar de la voluptuosidad, dado que aquel vicio se acerca más a la virtud, ya que la gloria que buscan los hombres, como dice Agustín (*De Civitate Dei* V, 12), "no es otra cosa que el juicio de los hombres opinando bien de los hombres". En este sentido el deseo de gloria tiene un cierto vestigio de virtud, al menos

en cuanto que busca la aprobación de los buenos, a los que evita desagradar. Siendo, por tanto, pocos los que llegan a la verdadera virtud, parece preferible para regir al pueblo quien, temiendo el juicio de los hombres, evita los males manifiestos.

41 En efecto, quien es ávido de gloria, o bien "se esfuerza por conseguirla correctamente con obras de virtud" (Salustio, *op. cit.*, cap. 11), con la aprobación de los hombres o, al menos, presume de ello con engaños y falacias. Pero quien desea dominar, sin temer el juicio de los hombres de bien, por carecer de deseos de gloria, ordinariamente busca conseguir lo que ama por la vía abierta del crimen, "hasta superar a las bestias en los vicios de crueldad y de lujuria", como es el caso de Nerón, que, según dice Agustín (*De Civitate Dei* V, 19), "fue tan lujurioso, que nada valeroso se podía esperar de él, y tan cruel, que desconocía toda suavidad". Todo ello lo expresa bien Aristóteles en el libro IV de la *Ética*, cap. 3, al decir del magnánimo que no busca el honor y la gloria como algo grande, que sea suficiente premio de la virtud, sino que busca sólo la virtud, sin exigir por ella otra cosa a los hombres. Pues no parece que haya otra cosa más excelente entre las cosas humanas que ser tenido el hombre por virtuoso ante los hombres.

Capítulo 9: "El verdadero fin que debe mover al rey a gobernar bien":

42 Dado que el honor mundano y la gloria de los hombres no son suficiente recompensa a las solicitudes de un buen rey, queda por investigar cuál sea el premio adecuado.

Pues bien, es conveniente que el rey espere de Dios su premio. Efectivamente, todo ministro espera de su señor el premio por su servicio. Ahora bien, el rey gobierna al pueblo como ministro de Dios, conforme dice el Apóstol, en *Romanos* 13, 1 y 4, que "no hay potestad sino por Dios", y que "es ministro de Dios para el bien; pero si haces el mal teme, que no en vano lleva la espada"; y en el libro de la *Sabiduría* 6, 5, se describe a los reyes como ministros de Dios. Por consiguiente los reyes deben esperar de Dios el premio por su buen gobierno.

43 A veces Dios remunera a los reyes por sus servicios con bienes temporales, pero tales premios son comunes a los buenos y a los malos. Así dice el Señor a *Ezequiel* 29, 18: "El rey Nabucodonosor, rey de Babilonia, ha hecho prestar a su ejército un largo servicio contra Tiro..., y no hubo ni para él ni para su ejército paga de Tiro por el servicio prestado contra ella", esto es, por el servicio hecho conforme al poder según el cual, al decir del

Apóstol, *Romanos* 13, 4, “es ministro de Dios, vindicador de la justicia contra quien obra mal”. Y más adelante añade sobre el premio: “por tanto así dice el Señor, Yavé: doy a Nabucodonosor, rey de Babilonia, la tierra de Egipto; él tomará sus riquezas y cogerá sus despojos; pillará su botín, y ésta será la paga para su ejército” (*Ezequiel* 29, 19).

Por tanto, si Dios remunera tan largamente a los reyes inicuos que luchan contra los enemigos de Dios, aunque no sea con intención de servirle, sino de satisfacer sus odios y ambiciones, hasta el punto de darles la victoria sobre los enemigos, someterles reinos y entregarles botín, ¿qué no otorgará a los buenos reyes, que gobiernan con piadosa intención al pueblo de Dios y combaten a sus enemigos? En verdad no les promete una recompensa terrena, sino eterna, que no es otra que Él mismo, conforme dice San Pedro a los pastores del pueblo de Dios: “Apacentad el rebaño que os ha sido confiado..., así, al aparecer el pastor soberano”, esto es, Cristo, Rey de reyes, “recibiréis la corona inmarcesible de la gloria” (*I Pedro* 5, 2 y 4), de la cual dice *Isaías* 28, 5: “En aquel día Yavé Sebaot será corona de gloria y diadema de hermosura para las reliquias de su pueblo”.

44 Esto mismo lo demuestra la razón, porque está grabado en la mente de todos los hombres en uso de razón que el premio de la virtud es la bienaventuranza, pues la virtud la describe Aristóteles, en el libro II de la *Ética*, cap. 6, diciendo que “hace bueno al que la tiene y que sus obras sean buenas”. Ahora bien, cada uno, obrando bien, pretende llegar a lo que constituye el término de su deseo más natural, es decir, a ser feliz, que nadie puede dejar de desear. Por consiguiente, éste es el premio de la virtud convenientemente esperado, lo que hace al hombre feliz. Si, pues, obrar bien es propio de la virtud, y lo propio del rey es gobernar bien a los súbditos, también esto será el premio del rey, es decir, lo que le hace feliz. Esto es lo que hay que considerar ahora.

Llamamos bienaventuranza al fin último de nuestros deseos. Y el movimiento de nuestro deseo no va hacia el infinito, pues en ese caso sería un deseo natural vano, ya que no se puede llegar al cabo de lo infinito. Ahora bien, como el deseo de una naturaleza intelectual es del bien universal, sólo puede hacer feliz a un hombre aquel bien que, una vez conseguido, no queda ningún otro bien que pueda ser objeto de un deseo mayor. De ahí que a la bienaventuranza se la llame también el bien perfecto, en cuanto que abarca en sí todo lo deseable. Tal bien no es ninguno de los bienes terrenos, pues quienes poseen riquezas desean tener más, y lo mismo ocurre con las demás cosas. Y aun en el caso de que no deseen más, desean conservarlas o cambiarlas por otras. Nada, pues, permanente se encuentra

en las cosas terrenas; nada, por tanto, terreno puede aquietar el deseo del hombre. En consecuencia ningún bien terreno puede hacer al hombre feliz, de modo que pueda ser recompensa digna de un rey.

45 Además, la perfección final y el bien completo de cada cosa depende de un bien superior, porque hasta las cosas corporales resultan mejores por la añadidura de otras mejores, o peores si se mezclan con otras peores: pues si la plata se mezcla con oro resulta mejor plata, pero si se mezcla con plomo se vuelve impura. Ahora bien, es cierto que todas las cosas terrenas son inferiores al alma humana. Siendo, pues, la bienaventuranza la perfección final y el bien completo del hombre, a lo que todos desean llegar, es claro que nada terreno puede hacer al hombre feliz, ni hay, por tanto, nada terreno que pueda ser premio digno de un buen rey.

Como dice San Agustín, en *De Civitate Dei* V, 24, "no llamamos nosotros felices a los príncipes cristianos precisamente porque hayan imperado mucho tiempo o hayan dejado, tras muerte plácida, hijos emperadores, o hayan dominado a los enemigos de la república, o hayan podido guardarse y reprimir a los ciudadanos que se alzaron contra ellos..., sino que los llamamos felices si han gobernado con justicia..., si han gustado más de dominar sus pasiones que a las naciones extrañas, si todo lo han hecho no por el ansia de vanagloria, sino por la claridad de la felicidad eterna... Decimos que tales emperadores cristianos son felices, ahora en esperanza, después en realidad, cuando se cumpla lo que esperamos".

Ni hay otra cosa alguna creada que haga al hombre feliz ni pueda estimarse premio digno de un rey. Pues el deseo de cada cosa va a su propio principio, del que depende en su ser. Ahora bien, la causa del alma humana no es otra que Dios mismo, que la crea a su imagen. Por tanto, sólo Dios es quien puede aquietar el deseo del hombre, hacer al hombre feliz y ser el premio digno de un buen rey.

46 Por otra parte, el alma humana conoce el bien universal por el entendimiento y lo desea por la voluntad. Mas el bien universal no se encuentra más que en Dios. Por tanto no hay nada que pueda hacer al hombre feliz, satisfaciendo plenamente su deseo, que no sea el mismo Dios, de quien se dice en el *Salmo* 102, 5: "Él sacia tu boca de todo bien". Por tanto, en esto debe cifrar el rey su recompensa.

A esto miraba el rey David cuando decía, en el *Salmo* 72, 25: "¿A quién tengo yo en los cielos, y qué amo fuera de Ti sobre la tierra?", a lo cual se contestaba él mismo a continuación, diciendo (28): "Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza". Es Él, en

efecto, quien da a los reyes, no sólo la salvación temporal, común a los hombres y a los animales, sino también aquella de la que habla por el profeta *Isaías* 51, 6: "Pero mi salvación durará por la eternidad", con la cual salva a los hombres, llevándolos a compartir la condición de los ángeles.

47 En este sentido puede concederse que el premio digno de un buen rey sea el honor y la gloria. Pues, ¿qué honor mundano y caduco puede asemejarse a éste de llegar el hombre a ser ciudadano y familiar de Dios y a compartir con Cristo entre los hijos de Dios la herencia del reino del cielo? Este es el honor que admiraba y deseaba el rey David al decir, en el *Salmo* 138, 17: "Muy honrados han sido tus amigos, Señor". Es más, ¿qué gloria de alabanza humana puede compararse a aquella que no es proferida por la lengua falaz de los halagadores ni se funda en la opinión equivocada de los hombres, sino que procede del testimonio de la conciencia interior y es refrendada por el testimonio de Dios, que promete a quienes le confiesen confesarlos a ellos en la gloria del Padre delante de los ángeles de Dios (*Lucas* 12, 8)? Pues bien, quienes buscan esta gloria la encuentran, y también consiguen, sin buscarla, la gloria de los hombres, a ejemplo de Salomón, que no sólo consiguió de Dios la sabiduría que le pidió, sino que se hizo más glorioso que los demás reyes.

Capítulo 10: "Se demuestra con razones y ejemplos que a los reyes y príncipes les corresponde un grado superior en la gloria del cielo":

48 Nos queda ahora por considerar que los reyes que desempeñan digna y laudablemente su oficio obtendrán un grado eminente en la bienaventuranza del cielo.

Y es porque si la bienaventuranza es el premio de la virtud, a mayor virtud se debe lógicamente mayor grado de bienaventuranza. Ahora bien, es mayor la virtud por la que un hombre no sólo puede regirse a sí mismo, sino también a los demás; y tanto más perfecta es cuanto a mayor número alcanza su dirección. Esto mismo ocurre en el orden corporal, en que tanto más fuerte se considera uno cuanto más puede vencer o cuanto mayor peso puede levantar. Por tanto se requiere mayor virtud para regir la familia doméstica que para regirse a sí mismo, y mucho mayor para regir la ciudad o el reino. Por consiguiente, supone una virtud excelente ejercer bien el oficio real, y se le debe, en consecuencia, un premio excelente en la bienaventuranza.

49 Además, en todas las artes y facultades, son más estimables aque-

llos que son capaces de dirigir a los demás que los que proceden bien bajo la dirección de otro. Así en las ciencias especulativas es más comunicar la verdad a otros enseñando que llegar a conocer la verdad enseñada por otros; y lo mismo en las artes se estima en más y se contrata a mayor precio al arquitecto, que hace el plano del edificio, que al artífice manual que ejecuta la obra conforme al plano; como en las gestas bélicas la gloria de la victoria corresponde más a la prudencia del jefe que a la fortaleza del soldado.

Ahora bien, el gobernante del pueblo es respecto de las obras de virtud hechas por los ciudadanos lo que el profesor respecto de las ciencias, y lo que el arquitecto respecto de las construcciones, y lo que el jefe respecto de las batallas. Por consiguiente, el rey, si gobierna bien a sus súbditos, es más digno de mayor premio que cualquiera de éstos por comportarse bien bajo su mandato.

50 En tercer lugar, si es propio de la virtud hacer que las obras humanas sean buenas, a mayor virtud se deberá el que uno realice mejores obras. Ahora bien, es mayor y más divino el bien común de la sociedad que el bien individual; de ahí que a veces se tolere el mal de uno en favor del bien común, como se mata al ladrón para defender la paz social. Y el mismo Dios no permitiría que hubiese males en el mundo si de ellos no sacase bienes para utilidad y belleza del universo. Siendo, por tanto, oficio propio del rey procurar con todo esmero el bien de la sociedad, mayor premio se le deberá a él por su buen gobierno que al súbdito por su buena acción.

51 Esto mismo resultará más claro si se considera más en especial. Se alaba efectivamente entre los hombres y Dios premia a cualquier persona privada que socorre al indigente, pone paz entre los enemigos, libera al oprimido del poderoso, o da finalmente a cualquiera y de cualquier modo una ayuda o un consejo de salvación. ¿Cuánto más, pues, ha de ser alabado por los hombres y premiado por Dios quien hace que todo el reino goce de paz, reprime las violencias, hace observar la justicia y dispone con sus leyes y preceptos el buen comportamiento de los hombres?

La magnitud de la virtud real se echa también de ver muy especialmente por su semejanza con Dios, ya que el rey hace en el reino lo que Dios hace en todo el mundo. De ahí que en *Éxodo* 22, 8, 9 y 28 se llame dioses a los jueces del pueblo; y los romanos llamaban dioses a sus emperadores. Ahora bien, tanto más es algo acepto a Dios cuanto más se le acerca en la imitación, conforme exhorta San Pablo (*Efesios* 5, 1): “Sed imitadores de Dios como hijos carísimos”. Si además tenemos en cuenta que, según la sentencia del Sabio (en *Eclesiástico* 13, 19), “todo animal

ama a su semejante", en cuanto que las causas llevan de algún modo la semejanza de lo causado, de todo ello se sigue como consecuencia que los buenos reyes son en sumo grado aceptos a Dios y Dios los premiará como a ninguno.

52 Junto con esto, según la expresión de Gregorio (*Regula Pastoralis* 1, 9), ¿qué es la tempestad del mar sino la tempestad del alma? Pues cuando el mar está sosegado, hasta el piloto menos diestro puede dirigir rectamente la nave; pero cuando el mar está agitado por olas tempestuosas hasta el piloto más diestro titubea. De ahí que frecuentemente al subir al poder pierda el hombre el dominio del buen obrar que poseía en la tranquilidad de la vida. Efectivamente, es muy difícil que "entre palabras de exaltación y honor", como dice Agustín (*De Civitate Dei* V, 24), "y las exageradas reverencias no se ensoberbezca y se olvide de que es hombre". Por eso se dice en *Eclesiástico* 31, 8, 10: "Venturoso el varón irreprensible que no corre tras el oro..., que pudo prevaricar" impunemente "y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo". De este modo probado en la obra de virtud, es hallado fiel. De ahí que, según el proverbio de Bias, "el poder da a conocer al hombre" (en Aristóteles, *Ética* V, 1). Pues muchos, que cuando estaban en el estado ínfimo parecían virtuosos, al llegar a la altura del poder fallaron en la virtud.

53 Por consiguiente, la misma dificultad que encuentran los príncipes para gobernar bien los hace dignos de mayor premio y si alguna vez pecan por debilidad son más excusables ante los hombres y más fácilmente alcanzan el perdón de Dios con tal que, como dice Agustín (*De Civitate Dei* V, 24), "no descuiden inmolar a su verdadero Dios sacrificios de humildad, de misericordia y de oración por sus pecados". Para ejemplo de ello dijo el Señor a Elías respecto de Ajab, rey de Israel, que había pecado mucho (*III Reyes* 21, 29): "porque se ha humillado ante mí, yo no haré venir el mal durante su vida".

54 No sólo la razón demuestra que a los reyes se les debe un premio excelente por su buen gobierno; también consta por la divina revelación. En *Zacarías* 12, 8, se dice que en el día de la felicidad en que Dios será el protector de los habitantes de Jerusalén, esto es, en la visión de la paz eterna, las casas de los demás serán como la casa de David, en cuanto que todos serán reyes y reinarán con Cristo, como miembros con la cabeza; pero la casa de David será como la casa de Dios, porque, así como reinando fielmente hizo el oficio de Dios en el pueblo, así en el premio estará más próximo a Dios y unido a Él. Los paganos vislumbraron de algún modo

esta verdad, al pensar que los rectores y los protectores de las ciudades se transformaban en dioses.

Capítulo 11: “El rey debe procurar gobernar bien por su propio bien y utilidad; lo contrario de lo que ocurre con el régimen tiránico”:

55 Dado que a los reyes que gobiernan bien les está reservado tan grande premio de felicidad en el cielo, deben ser muy diligentes en evitar que su gobierno degenere en tiranía. Nada debe serles más codiciable que ser trasladados del honor regio con que son exaltados en la tierra a la gloria del reino de los cielos. Se equivocan, en cambio, los tiranos que abandonan la justicia por algunas comodidades terrenas, perdiendo un premio inestimable, que hubiesen conseguido gobernando con justicia. Nadie, que no sea tonto o infiel, ignora que es gran necedad perder tan grandes y eternos bienes por disfrutar indebidamente unos bienes tan pequeños y pasajeros.

56 Debe añadirse que incluso estos bienes temporales, por los que los tiranos abandonan la justicia, les sobrevienen más abundantemente a los reyes que gobiernan con justicia.

En primer lugar, entre las cosas de este mundo, nada parece que pueda dignamente compararse a la amistad. Ella es la que une a los hombres virtuosos; conserva y promueve la virtud; de ella necesitan todos en toda clase de negocios; ni se entromete inoportunamente en los asuntos prósperos ni abandona en los adversos; es sumamente deleitable, mientras que los demás placeres resultan tediosos sin los amigos. El amor vence o hace llevaderas las asperezas de la vida. Y no hay tirano tan cruel a quien no agrade la amistad.

En efecto, cuando Dionisio, el antiguo tirano de Siracusa, quiso matar a uno de dos amigos, llamados Damon y Pitias, el condenado a muerte solicitó una tregua para ir a casa a ordenar sus cosas, saliendo el otro amigo fiador de su regreso ante el tirano. Acercándose ya el día prometido sin que volviese el condenado a muerte, la gente acusaba de insensatez al amigo fiador, mientras que él se reafirmaba en la palabra dada por el amigo. Pues bien, llegó a la misma hora en que había de ser ejecutado. Y entonces el tirano, admirando el espíritu de ambos, indultó al condenado en razón de aquel gesto de amistad, y solicitó que a él le recibiesen como tercero en el vínculo de amistad.

57 Sin embargo, aunque los tiranos deseen el bien de la amistad, no pueden conseguirlo. Pues al no buscar el bien común, sino el propio, la comunión de ellos con los súbditos no puede menos de ser pequeña o nula;

y en cambio toda amistad se basa en alguna comunión. Así vemos que la amistad une a aquellos que tienen un mismo origen natural, o semejanza de costumbres u otra clase de comunión social. Por tanto la amistad entre tirano y súbdito no puede menos de ser pequeña o más bien nula, y cuando los súbditos son oprimidos por la injusticia y ven que no son amados por los tiranos, es imposible que los amen por su parte. En verdad los tiranos no pueden quejarse de que no les amen sus súbditos, porque ellos no se muestran tales que merezcan ser amados.

58 Por el contrario, cuando los buenos reyes se afanan por la prosperidad común y los súbditos ven que a su empeño se debe el bienestar, son amados por el pueblo, al demostrar que aman ellos a los súbditos; pues no llega a tanto la malicia del pueblo, que odie a sus amigos y devuelva a sus bienhechores mal por bien. De este amor proviene luego que el reinado de los buenos gobernantes sea estable, ya que sus súbditos no reparan en exponerse a cualquier clase de peligros por ellos. Tenemos ejemplo de ello en Julio César, de quien dice Suetonio (*Vitae Caesarum, Julius*, caps. 67-68) que amaba tanto a sus soldados que, cuando supo la muerte de algunos de ellos, no se cortó la barba ni el pelo hasta después de haberlos vengado; hecho que hizo a sus soldados más adictos y valientes, hasta tal punto que muchos de ellos al caer cautivos rehusaron el indulto de vida que se les ofrecía a condición de pasar a luchar contra el César. Igualmente Octavio Augusto, que llevó el imperio con gran moderación, era tan amado de sus súbditos que muchos de ellos al morir mandaban ofrecer sacrificios porque pudiese él sobrevivirles, según narra el mismo Suetonio (*Vitae Caesarum, Augustus*, cap. 59).

59 Por consiguiente, no es fácil que el poder de un príncipe, a quien el pueblo ama unánimemente, sea perturbado. Por eso dice Salomón, en *Proverbios* 29, 14: “El rey que hace justicia a los humildes hace firme su trono para siempre”. En cambio el poder de los tiranos no puede ser duradero, al ser odioso a la multitud, pues lo que es contrario a la voluntad de muchos no puede ser mantenido mucho tiempo. En efecto, apenas hay alguien que pase la vida sin sufrir alguna contrariedad, y en tiempo de adversidad no puede faltar ocasión de levantarse contra el tirano, y, dada la ocasión, no faltará uno entre muchos que la aproveche, y entonces el pueblo secundará gustosamente al insurgente, y el intento no es fácil que fracase, pues cuenta con el favor de la multitud. Por consiguiente, difícilmente puede darse el caso de que el poder del tirano se prolongue mucho tiempo.

60 Ello resulta, además, manifiesto si se considera la base del poder del

tirano. No se debe, desde luego, al amor, al ser pequeña o nula la amistad de los súbditos hacia el tirano, según queda dicho. Por otra parte, de la fidelidad de los súbditos al tirano no se puede confiar: pues en la multitud no se da tanta virtud que por razón de fidelidad no se quiten de encima, si pueden, el yugo de una servidumbre indebida. Quizá tampoco se reputa infidelidad en opinión de muchos el deshacerse de cualquier manera de la opresión tiránica. No queda, por tanto, más base al régimen tiránico que el temor; de ahí que procuren con todas sus fuerzas ser temidos de los súbditos.

Mas el temor es un fundamento débil. Pues quienes se someten por temor, si se presenta ocasión de poder salir impunes, se levantan contra los gobernantes, y con tanto más ardor cuanto mayor era el temor que cohibía su voluntad. Lo mismo que el agua que es retenida violentamente, si encuentra resquicio de salida afluye con más ímpetu. Y aun el mismo temor entraña su peligro, porque a muchos el temor excesivo lleva a la desesperación, y la desesperación de la vida precipita a hacer cualquier audacia. Por tanto, la dominación del tirano no puede ser duradera.

61 Los ejemplos no son en esto menos convincentes que las razones. Si uno considera las gestas de los antiguos y los acontecimientos modernos, apenas encontrará un caso de dominio tiránico que durase mucho tiempo. De ahí que Aristóteles, en su *Política* (V, 8-9), tras la enumeración de muchos tiranos, muestra que el poder de todos ellos terminó en poco tiempo, y si algunos duraron un poco más se debió a que no se excedieron tanto en la tiranía, sino que en gran parte imitaron la moderación regia.

62 Esto resulta aún más claro si atendemos a los juicios de Dios. Pues como se dice en *Job* 34, 30: “Hace que reine el hombre hipócrita por los pecados del pueblo”. Ahora bien, nadie puede decirse más propiamente hipócrita que aquel que asume el oficio de rey y se comporta como un tirano, pues se llama hipócrita a aquel que representa la persona de otro, como se hacía en los teatros. Dios permite, pues, el dominio de los tiranos para castigar los pecados de los súbditos. Este castigo en la Sagrada Escritura tiene el nombre de ira de Dios. Así dice el Señor por *Oseas* 13, 11: “Te di rey en mi furor”. Mas desdichado el rey que se concede al pueblo por castigo de Dios, pues su dominio no puede ser estable, ya que, según se lee en el *Salmo* 76, 10, “no se olvidará Dios de hacer clemencia, ni su ira retendrá sus misericordias”. Es más, en el profeta *Joel* 2, 13, se dice que “es clemente y misericordioso, tardo a la ira, grande su misericordia y se arrepiente de castigar”. Por eso no permite Dios que reinen durante mucho tiempo los tiranos, sino que, después de la calamidad que supusieron para

el pueblo, con su derrocamiento Dios le devolverá la tranquilidad, conforme dice el Sabio, en *Eclesiástico* 10, 17: "El Señor derriba los tronos de los príncipes soberbios y en lugar suyo asienta a los mansos".

63 La experiencia también enseña que adquieren más riquezas los reyes administrando justicia que los tiranos con sus rapiñas. En efecto, como la dominación de los tiranos es aborrecida por el pueblo, necesitan tener gran número de satélites para mantener su seguridad frente a los súbditos descontentos, para lo cual necesitan ganar más que lo que roban a los súbditos. En cambio el dominio de los reyes, que es del agrado de los súbditos, cuenta con la custodia de todos los súbditos sin que por ello requieran paga; es más, en caso de necesidad ofrecen espontáneamente a los reyes mucho más que lo que les pudiere arrebatar el tirano, cumpliéndose así lo que dice Salomón, en *Proverbios* 11, 24: "Hay quienes derraman", esto es, los reyes beneficiando a los súbditos, "y siempre tienen más. Otros", esto es, los tiranos, "ahorran más de lo justo y empobrecen". De modo parecido, por justo juicio de Dios, ocurre que quienes amontonan injustamente riquezas las malgasten inútilmente o les sean quitadas con justicia. Pues, como dice Salomón, en *Eclesiastés* 5, 9, "el que ama el dinero no se ve harto de él, y el que ama los tesoros no saca de ellos provecho alguno". Es más, como dice en *Proverbios* 15, 27, "perturba su casa el codicioso". En cambio, a los reyes que procuran la justicia los colma Dios de riquezas, como sucedió a Salomón, que por pedir a Dios sabiduría para ser justo, tuvo la promesa de abundantes riquezas.

64 Sobre la fama parece superfluo hablar. ¿Quién duda que los buenos reyes no sólo durante su vida, sino y sobre todo después de su muerte viven en cierto modo en las alabanzas de los hombres, siendo deseados de todos, mientras que el recuerdo de los malos desaparece enseguida, y si sobresalieron en maldad, tanto más detestable resulta su memoria? De ahí que diga Salomón, en *Proverbios* 10, 7: "La memoria del justo será bendecida", el nombre del "impío será maldito", porque o se le olvida o se le recuerda con desagrado.

Capítulo 12: "Los bienes de este mundo, como son las riquezas, el poder, el honor y la fama, acompañan más a los buenos reyes que a los tiranos, quienes más bien suelen incurrir en desgracias en esta vida":

65 De lo dicho resulta claro que los reyes logran más fácilmente la estabilidad del poder, las riquezas, el honor y la fama, que los tiranos. Sin

embargo, el príncipe que busca todo eso indebidamente degenera en tirano. En realidad nadie se aparta de la justicia si no es llevado por el apetito de alguna comodidad.

Además, el tirano es privado de aquella superior felicidad que es debida como premio a los buenos reyes y, lo que es peor, incurre en las máximas penas. Pues si quien expolia a un solo hombre, o lo somete a servidumbre o lo mata, merece la máxima pena, que es la muerte, en cuanto al juicio de los hombres, y la condenación eterna en cuanto al juicio de Dios, ¿cuánto más terribles suplicios ha de suponerse que merece el tirano, que roba a todos en todas partes, atenta contra la libertad de todos y mata a su voluntad a cuantos quiere? Por otra parte, tales hombres raramente se arrepienten, inflados como están por el viento de la soberbia, abandonados de Dios debido a sus pecados y entontecidos por la adulación de los hombres, y más raramente reparan cuanto injustamente han arrebatado. Y, sin embargo, es indudable que están obligados a restituir. ¿Cuándo recompensarán a aquellos a quienes han oprimido o injustamente dañado de cualquier forma?

66 A su impenitencia se añade el que piensen que les fueron lícitas todas aquellas cosas que pudieron hacer impunemente sin resistencia. De ahí que lejos de enmendar los errores pasados, tomando su costumbre por autoridad, trasmiten a sus sucesores la audacia de delinquir, resultando así responsables ante Dios no sólo de sus propios crímenes, sino también de los de aquellos a quienes dieron ocasión de pecar.

Y aun resulta más grave su pecado por la dignidad del cargo asumido. Pues así como los reyes de la tierra castigan más duramente a sus ministros que les resultan infieles, así Dios castigará con mayor severidad a aquellos a quienes ha constituido en ministros y ejecutores de gobierno, si obran inicuamente, convirtiendo la justicia de Dios en desdicha de los hombres. Por eso se dice en el libro de la *Sabiduría* 6, 4-6, de los reyes inicuos: “porque siendo ministros de su reino no juzgasteis rectamente y no guardasteis la Ley, ni según la voluntad de Dios caminasteis, será terrible y repentino el castigo que vendrá sobre vosotros, porque de los que mandan se ha de hacer severo juicio, pues el pequeño hallará misericordia, pero los poderosos serán poderosamente atormentados”. Y a Nabucodonosor se le dice, en *Isaías* 14, 15-16: “Al sepulcro has bajado, a las profundidades del abismo; quienes te vean se inclinarán para mirarte”, esto es, profundamente sumergido en penas.

67 Por consiguiente, si los buenos reyes abundan y progresan en bienes

temporales, y Dios les reserva un grado superior de bienaventuranza, mientras que los tiranos se ven frecuentemente frustrados en sus deseos de poseer bienes temporales, además de vivir expuestos a mil peligros, y, lo que es peor, tienen por final horribles castigos tras la privación de los bienes eternos, ya se ve cuán vehementemente han de procurar quienes asumen el oficio de gobernar, comportarse con sus súbditos como reyes dignos, no como tiranos.

Con esto queda explicado qué se entiende por rey, cómo conviene al pueblo tener rey, y cómo conviene a éste comportarse como rey y no como tirano respecto del pueblo que preside.

Capítulo 13: "Sobre los deberes del rey: según el orden natural debe ser respecto del reino lo que el alma respecto del cuerpo y Dios respecto del mundo":

68 Consecuentemente, después de lo dicho, hay que considerar los deberes del rey y las cualidades que debe tener.

Puesto que las cosas que se hacen artificialmente se hacen a imitación de la naturaleza, que nos enseña a obrar racionalmente, parece que para señalar el mejor oficio del rey debe tomarse como modelo la forma de gobierno de la naturaleza. Ahora bien, en el orden natural hay un gobierno universal y un gobierno particular. El *universal* es el gobierno de Dios que contiene bajo sí todas las cosas y a todas dirige con su providencia. El *particular* es aquel gobierno, el más semejante al de Dios, que se da en el hombre, que por eso se llama mundo menor (*microcosmos*), porque en él se encuentra la forma de gobierno universal. Pues así como toda criatura corporal y todas las fuerzas espirituales están sometidas al gobierno divino, así también los miembros del cuerpo y las distintas facultades del alma son regidas por la razón, de modo que la razón es en el hombre lo que Dios en el mundo.

Pero como el hombre es un animal naturalmente social que vive entre la multitud, según se ha mostrado anteriormente, la semejanza del gobierno divino se da en el hombre, no sólo en cuanto que cada hombre es regido por su razón, sino también en cuanto que la sociedad es regida por la

razón de un solo hombre, que es el principal oficio del rey. También en ciertos animales, que viven gregariamente, se da cierta semejanza de este gobierno, cual es el caso de las abejas, entre las cuales decimos incluso que hay reinas, no en el sentido de que gobiernen por la razón, sino por el instinto natural impreso en ellas por el gobernador supremo, autor de la naturaleza.

69 Por consiguiente, el rey debe reconocer que le incumbe este gran deber: ser respecto de su reino lo que el alma respecto del cuerpo y lo que Dios respecto del mundo. Si piensa esto diligentemente, por una parte se encenderá en él el celo de la justicia, al considerar que ha sido puesto en el cargo para ejercer la justicia en el reino en nombre de Dios; y, por otra, adquirirá suavidad de mansedumbre y clemencia al considerar a los súbditos, que están bajo su gobierno, como propios miembros suyos.

Capítulo 14: "Así como Dios instituye, distingue y gobierna las cosas del mundo, y de modo parecido el alma las partes del cuerpo, así debe hacer el rey respecto de los súbditos de su reino":

70 Es necesario, pues, atender a lo que hace Dios en el mundo, para ver cómo debe imitarle el rey en su gobierno.

Hay que considerar dos obras generales de Dios en el mundo. *Una*, por la que instituye el mundo; *otra*, por la que gobierna el mundo ya instituido. Ambas cosas ejerce también el alma respecto del cuerpo, pues primeramente el alma informa al cuerpo y consiguientemente lo mueve y lo rige.

La segunda función señalada es la que más propiamente atañe al oficio del rey. El gobierno es el oficio propio de los reyes, tanto que el mismo nombre de rey se toma de la función de regir. En cambio, la primera función no conviene a todos los reyes, puesto que no todos los reyes instituyen la ciudad o el reino en que reinan, sino que asumen el gobierno de la ciudad o reino ya instituidos. Sin embargo, es de advertir que para que haya gobierno de un reino tiene que haber alguien que previamente instituya la ciudad o reino; pues entre los oficios del rey está precisamente el de instituir la ciudad o el reino. De hecho algunos instituyeron las ciudades en que reinaron, como Nino a Nínive y Rómulo a Roma.

71 También es oficio del gobernante conservar sus dominios y ponerlos al servicio del fin para el que fueron constituidos. No se puede conocer

plenamente el oficio de gobernante si se ignora la razón de la institución. Ahora bien, la razón de la institución del reino debe tomarse del modelo de la institución del mundo, en el cual se considera, primeramente, la producción de las cosas; luego, la distinción ordenada de las partes del mundo; ulteriormente la distribución de las diversas especies de cosas en las distintas partes del mundo, como las estrellas en el cielo, las aves en el aire, los peces en el agua, los animales en la tierra; y, finalmente, la abundante provisión de bienes que necesita cada cosa.

Moisés expresó sutil y diligentemente este orden de la institución del mundo.

En primer lugar expone la producción de las cosas diciendo, en *Génesis* 1, 1: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra"; a continuación narra cómo distinguió Dios todas las cosas según un orden conveniente, esto es, el día de la noche, la tierra del cielo y del mar. Luego refiere cómo adornó el cielo con astros, el aire con aves, el mar con peces y la tierra con animales. Finalmente menciona el dominio dado a los hombres sobre la tierra y sobre los animales, a la vez que señala cómo la divina providencia proveyó de plantas tanto para el uso de los hombres como de los demás animales.

72 Pues bien, el fundador de una ciudad o reino no puede crear hombres y lugares habitables y demás cosas necesarias para la vida, sino que tiene que usar las cosas preexistentes en la naturaleza, lo mismo que las demás artes toman de la naturaleza la materia de su operación, como el herrero toma el hierro y el arquitecto toma la madera y las piedras para su respectiva obra.

Por consiguiente, lo primero que necesita el fundador de una ciudad o de un reino es elegir un lugar conveniente, salubre para la conservación de la salud de los habitantes, suficientemente rico para la alimentación, agradable por su amenidad, bien defendido contra los enemigos. Si no puede tener todas estas ventajas, el lugar será tanto más apto cuantas más de dichas cualidades necesarias tenga.

73 Después de esto, el fundador de una ciudad o de un reino necesita distribuir el lugar elegido según las exigencias requeridas para la perfección de la ciudad o reino. Así, si ha de constituirse un reino, hay que prever cuáles son los lugares aptos para las ciudades, cuáles para las villas, cuáles para las fortalezas; dónde se han de fundar las escuelas, dónde los cuarteles, dónde los mercados; y cuidar de modo parecido de las demás cosas que requiere la perfección de un reino. Y si se trata de fundar una ciudad, hay

que asignar lugar para el culto, lugar para el tribunal de justicia, y lugar para las distintas artes y profesiones.

74 Posteriormente es necesario reunir a los hombres y distribuirlos en los distintos lugares de acuerdo con sus oficios. Finalmente, hay que cuidar que cada uno tenga lo necesario según la condición y estado de cada cual; sin lo cual no podría subsistir ningún reino o ciudad.

Esto es, sumariamente dicho, lo que corresponde al oficio del rey en cuanto a la fundación de la ciudad o del reino, según la imagen tomada de la institución del mundo.

Capítulo 15: "Modo del gobierno del rey, a semejanza del gobierno divino, del gobierno de la nave y del gobierno sacerdotal":

75 Así como la institución de una ciudad o de un reino se hace convenientemente a semejanza de la institución del mundo, así también su gobierno ha de tomarse a semejanza del gobierno del mundo.

Hay que tener en cuenta que gobernar es conducir convenientemente a su debido fin a los gobernados. Así se dice que la nave es gobernada cuando por la pericia del piloto es rectamente conducida ilesa al puerto deseado. Por tanto, si una cosa está ordenada a un fin exterior, como la nave al puerto, el deber del gobernante es no sólo conservarla ilesa, sino conducirla, además, a su fin. Pero si se tratase de una cosa cuyo fin no estuviese fuera de ella, la preocupación del gobernante no sería otra que la de conservarla inmune en su perfección. Y como ninguna cosa fuera de Dios, que es el fin de todas ellas, es de esta condición, lo que es ordenado a un fin extrínseco exige múltiples cuidados.

76 Quizá sea uno quien se ocupe de la conservación de las cosas, y otro de lograr una mayor perfección: como se ve claramente en el caso de la nave, de donde hemos tomado la analogía del gobierno. Efectivamente, mientras el carpintero se ocupa en restaurar las averías, el piloto atiende a la dirección de la nave hacia el puerto.

Eso mismo se verifica en la vida del hombre: el médico cuida que su vida se conserve sana; el mayordomo, que haya lo necesario para su sostenimiento; el profesor, de que llegue al conocimiento de la verdad; el preceptor, de que viva conforme a razón. Y si el hombre no se ordenase a otro bien exterior, le bastarían estos cuidados.

77 Pero existe otro bien extrínseco al hombre mientras vive en este mundo, esto es, la bienaventuranza última, que consiste en la fruición de Dios, esperada para después de la muerte, ya que, como dice San Pablo (*II*

Corintios 5, 6), “mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor”. Por consiguiente, el cristiano, para quien Cristo adquirió con su sangre aquella bienaventuranza, y recibió con el Espíritu Santo la garantía de su consecución, necesita otra asistencia espiritual para ser conducido al puerto de la salvación eterna, cuidado que suministran a los fieles los ministros de la Iglesia de Cristo.

78 Ahora bien, el juicio que se hace sobre el fin del hombre hay que hacerlo también sobre el fin de la sociedad. Por consiguiente, si el fin del hombre consistiera en un bien cualquiera existente en él mismo, y de modo semejante el fin último del pueblo que ha de ser gobernado consistiera en un bien a adquirir y conservar en él, entonces, si tal fin último, del hombre o de la sociedad, fuese corporal, esto es, la vida y la salud del cuerpo, el oficio de rey sería el de médico; si, en cambio, dicho fin consistiese en tener abundancia de riquezas, el rey del pueblo sería el economista; y si, finalmente, se tomase por tal fin el conocimiento de la verdad alcanzable por el pueblo, el oficio de rey sería el de profesor.

79 Sin embargo, parece más bien que el fin de los hombres congregados en sociedad es vivir virtuosamente. Porque los hombres se unen en sociedad para vivir todos bien, lo que no podría conseguir cada uno viviendo aislado. Ahora bien, la auténtica vida buena es la que es conforme a virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad.

Indicio de ello es que sólo son parte del pueblo organizado aquellos hombres que se comunican mutuamente en el bien vivir. Pues si los hombres se reuniesen solamente para vivir, también los animales y los siervos formarían parte de la sociedad civil. O si se reuniesen para adquirir riquezas, todos los mercaderes formarían una sociedad, según vemos que solamente forman sociedad aquellos que se organizan bajo unas mismas leyes y un mismo gobierno en orden a vivir bien.

Sin embargo, como el hombre al vivir virtuosamente se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición de Dios, como se ha dicho anteriormente, es necesario que la sociedad tenga el mismo fin que el hombre individual. Por consiguiente, el último fin de la sociedad no es vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición de Dios tras vivir virtuosamente.

80 Si fuese posible conseguir este fin con las solas fuerzas de la naturaleza, sería función obligada del rey dirigir los hombres a su consecución, pues entendemos por rey aquel a quien se encomienda la responsabilidad de todo el gobierno en las cosas humanas. Y tanto más sublime es la función de gobierno cuanto a más alto fin se ordena, pues siempre aquel a

quien corresponde cuidar del último fin ordena a los encargados de las cosas subordinadas al último fin, como el capitán de la nave, a quien corresponde disponer la navegación, ordena al constructor de la nave cómo ha de ser ésta para que resulte apta para tal travesía, o el militar que usa las armas ordena al armero qué armas ha de hacer.

Mas como el hombre no consigue el fin último, que consiste en la fruición de Dios, por las fuerzas humanas, sino por la gracia de Dios —según dice San Pablo, en *Romanos* 6, 23: "La vida eterna, por la gracia de Dios"—, la conducción a aquel fin no es cosa de gobierno humano, sino divino. Por consiguiente, tal gobierno pertenece a aquel rey que es no solamente hombre, sino también Dios, es decir, a nuestro Señor Jesucristo, que, haciendo a los hombres hijos de Dios, los introdujo en la gloria celeste.

81 Este es, por tanto, el dominio que le ha sido dado, que no tendrá término, por lo cual en la Sagrada Escritura se le llama no sólo sacerdote, sino también rey, al decir de *Jeremías* 23, 5, "como verdadero rey reinará prudentemente". De ahí que de él derive el sacerdocio real, y lo que es más, todos los fieles de Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes (*Apocalipsis* 1, 6; 5, 10; 20, 6). La administración de este reino, a fin de no confundir las cosas terrenas y las cosas espirituales, ha sido encomendada, no a los reyes terrenos, sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, vicario de Cristo, que es el Romano Pontífice, a quien han de obedecer, como al mismo Jesucristo, todos los reyes del pueblo cristiano. Pues a él, a quien pertenece el cuidado del último fin, han de estar subordinados aquellos a quienes incumbe el cuidado de los fines anteriores, y por él han de ser dirigidos.

82 Dado que el sacerdocio de los gentiles y todo su culto divino era para adquirir bienes temporales, que se ordenan al bien común de la sociedad, cuyo cuidado incumbe al rey, era natural que los sacerdotes de los gentiles estuviesen sometidos a los reyes. Es más, como en la antigua ley los bienes que se prometían al pueblo religioso, a conceder no por los demonios, sino por el verdadero Dios, eran terrenos, por eso se lee en la antigua ley que entonces los sacerdotes estaban sometidos a los reyes. Pero en la nueva ley el sacerdocio es más alto, puesto que por él los hombres son conducidos a los bienes del cielo: de ahí que en la ley de Cristo deban los reyes estar sujetos a los sacerdotes.

83 Por eso se debe a una admirable providencia de Dios que en Roma, prevista por Dios como futura sede principal del pueblo cristiano, arraigase

poco a poco la costumbre de que los rectores de las ciudades estuviesen sometidos a los sacerdotes. Pues según refiere Valerio Máximo, "nuestra ciudad ha querido siempre que la religión estuviese antes que todo, incluso en aquellas cosas en que quiso ver realzada la majestad del poder. Por lo cual no dudó el imperio en servir a lo sagrado, pensando obtener tanto mejor dominio de las cosas humanas cuanto mejor y más constantemente obedeciesen a los poderes divinos".

De igual modo, como había de suceder que en la Galia floreciese la religión del sacerdocio cristiano, fue providencialmente permitido que allí los sacerdotes paganos, llamados druidas, fuesen los que definían el derecho de toda la Galia, según refiere Julio César en el libro *De bello Gallico* (VI, 13, 5).

Capítulo 16: "El rey debe gobernar según criterios de, no sólo en orden al último fin, sino también en orden a los fines intermedios. Qué es lo que ayuda a vivir bien y obstáculos que se deben superar":

84 Así como la vida de los hombres que viven rectamente en este mundo se ordena como a su fin a la vida bienaventurada que esperamos en el cielo, así los demás bienes particulares que se procuran en este mundo, como las riquezas, las ganancias, la salud, la elocuencia o la erudición, se ordenan como a su fin al bien común de la sociedad.

Por consiguiente, si, como se ha dicho, quien tiene la responsabilidad del último fin debe presidir a aquellos a quienes incumbe el cuidado de lo que se ordena al fin, y dirigirlos con su imperio, de lo dicho resulta claro que el rey, del mismo modo como debe subordinarse al dominio y régimen propios del oficio sacerdotal, así debe presidir a todos los oficios humanos y ordenarlos bajo el imperio de su régimen.

85 Quien tiene encomendado hacer algo ordenado a un ulterior fin, debe esmerarse en que su obra responda a las exigencias de dicho fin, como el fabricante hace la espada tal cual conviene a la lucha, y el arquitecto hace la casa como conviene para que sea habitada. Así, pues, como el fin de la vida bien llevada en este mundo es la bienaventuranza eterna, es obligación del rey procurar que la vida de su pueblo sea buena, apta para la consecución de la bienaventuranza eterna, es decir, que ordene lo que conduce a ella y prohíba, en la medida de lo posible, lo que le es contrario.

86 Ahora bien, cuál sea el camino para la verdadera felicidad y cuáles sus impedimentos, nos es dado a conocer por la ley divina, cuya enseñanza

es oficio de los sacerdotes, según aquello de *Malaquías* 2, 7: "Los labios del sacerdote han de guardar la sabiduría y de su boca ha de salir la doctrina". Por eso el Señor preceptuó en el *Deuteronomio* 17, 18-19: "En cuanto se siente en el trono de su realeza escribirá para sí en un libro una copia de esta Ley, que se halla en poder de los sacerdotes levíticos, y la tendrá consigo, y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yavé, su Dios, y a guardar todas las palabras de esta Ley y todos estos mandatos".

Una vez instruido por la ley divina, el rey debe dedicarse principalmente a ver el modo de que su pueblo viva bien. Este empeño debe dirigirse a *tres cosas*: primera, a que el pueblo alcance un nivel de buen vivir; segunda, que conserve lo alcanzado, y, tercera, que lo conservado sea promovido a niveles mejores.

87 a) En cuanto a lo *primero*, para el buen vivir de un hombre se requieren dos cosas: la primera y principal, que obre virtuosamente, pues la virtud es aquello por lo cual se vive rectamente; la segunda, que es secundaria e instrumental, es que tenga suficiencia de bienes materiales, cuyo uso es necesario para el acto de virtud.

La unidad del hombre es efecto de la naturaleza, mas la unidad de la sociedad, que se llama paz, ha de ser lograda por la diligencia del gobernante. Por ello, para lograr un estado de buen vivir en la sociedad se requieren *tres* cosas: *primero*, que la sociedad se constituya en unidad pacífica; *segundo*, unida por el vínculo de la paz, sea llevada a obrar bien, pues así como el hombre nada puede hacer bien sin presuponer la unidad de sus partes, tampoco la sociedad carente de paz, ya que la lucha interior la incapacita para obrar bien; *tercero*, que el gobernante procure que haya suficiente abundancia de bienes necesarios para el buen vivir.

Una vez que el rey haya logrado un estado de buen vivir en el pueblo, debe, consecuentemente, procurar su conservación.

88 b) En cuanto a esto *segundo*, hay *tres* cosas que se oponen a la permanencia del bien público. La *primera* proviene de la naturaleza. Efectivamente, el bien social no puede ser fijado para un determinado tiempo, sino que debe ser de algún modo perpetuo. Y sin embargo los hombres, por ser mortales, no pueden durar siempre. Ni siquiera mientras viven gozan siempre del mismo vigor, dado que la vida humana está sujeta a muchas variaciones y, por ello, los hombres no son igualmente aptos para ejercer los mismos oficios durante toda su vida.

El *segundo* impedimento para la conservación del bien público proviene de la perversidad interior de las voluntades, bien por la desidia en

obrar lo que reclama la república, o bien incluso por la positiva oposición a la paz social, conculcando la justicia y perturbando la paz de los demás.

Y lo *tercero* que impide la conservación del bien público proviene del exterior, cuando se pierde la paz por la invasión de los enemigos, llegando a la total disolución de la ciudad o del reino.

89 Frente a estos tres obstáculos urge al rey una triple tarea. *Primero*, debe cuidar de la sucesión de los hombres y de la sustitución de aquellos que presiden diversos ministerios, de modo que, así como la divina providencia en el gobierno de las cosas corruptibles, que no pueden durar siempre, dispuso que mediante la generación unas cosas sucedan a otras, conservándose así la integridad del universo, de la misma manera el rey debe ser solícito en la conservación del bien de su pueblo, buscando quienes sucedan a los que terminan. *Segundo*, debe reprimir con leyes y preceptos, y las correspondientes penas, la iniquidad de sus súbditos, e inducirlos a obrar bien mediante premios, tomando ejemplo del mismo Dios que dio la ley a los hombres, retribuyendo a los observantes con mercedes y a los transgresores con penas. *Tercero*, debe cuidar que el pueblo esté seguro de las incursiones del enemigo, pues de nada serviría evitar los peligros interiores si no se puede defender de los exteriores.

90 c) De este modo, la *tercera* función que resta al oficio del rey para instituir el bien del pueblo, es que sea solícito en promover lo mejor: en corregir lo que vea desordenado, en suplir lo que falta, en perfeccionar lo que admite mejoría. De aquí que también el Apóstol amoneste a los fieles, en *I Corintios* 12, 31, a aspirar siempre a carismas mejores.

Estas son las cosas concernientes al deber del rey, sobre cada una de las cuales hay que tratar más detenidamente.

VIII. La guerra y la sedición

a) La guerra justa

Suma Teológica, parte II, sección II, cuestión 40, artículo 1, en el cuerpo:

Para que la guerra sea justa, se requieren tres condiciones. La primera es la autoridad del príncipe, por cuyo mandato la guerra ha de realizarse. Pues no pertenece a la persona privada declarar la guerra, porque puede someter su derecho a juicio del superior. De modo semejante, tampoco compete a la persona privada convocar a la multitud para ir a la guerra. Ahora bien, como el cuidado de la república compete a los príncipes, a ellos también pertenece proteger a la ciudad, al reino o a la provincia que de ellos dependen. Y así como lícitamente la defienden con la espada